H. IV. 6.

Ph.
o 1a/4.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

VIERTER BAND.

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1801.

ENCYCLOPÄDISCHES WÖRTERBUCH DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

IV. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1801.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

IV. BD. I. ABTHEIL.

Liberalität

der Denkungsart, *liberalitas moralis, liberalité morale.* Das Princip der Unabhängigkeit von allem andern, auſser von dem Geſetz (T. 92.). Wer dieſen Grundſatz nicht hat, d. h. nicht darnach handelt, der hängt vom Sinnengenuſs ab, folglich iſt auch ſein Wohlgefallen an Gegenſtänden der Sinne nicht frei, ſondern abhängig von dem, was ſeinen Sinnen angenehm iſt. Bei dieſer Abhängigkeit aber iſt keine unmittelbare Luſt am Schönen der Natur möglich (U. 116.).

Dieſe Liberalität der Denkungsart kann nun auf beſondere Fälle angewendet werden; ſo iſt z. B. die Anwendung derſelben auf den Gebrauch der Glücksgüter zum Wohl Anderer, die Freigebigkeit (*liberalitas ſumtuoſa*). Wenn man nehmlich weder vom Genuſs der Glücksgüter ſelbſt, noch ihres Beſitzes abhängt, ſondern den Grundſatz hat, immer zu thun, was das Geſetz fordert, ſo wird man auch den Grundſatz haben und befolgen, ſeine Glücksgüter zum Wohl Anderer zu gebrauchen, und das heiſst Freigebigkeit. Der Grundſatz, ſeine Glücksgüter zum Wohl Anderer zu gebrauchen, iſt nicht

darum ein moralisches Gesetz, weil wir selbst Nutzen davon haben, sondern weil wir unmöglich wollen können, dass die Maxime: seine Glücksgüter nie zum Wohl Anderer zu gebrauchen, allgemeines Gesetz sei. Denn es kann wohl kommen, dass der Mensch es bedarf, von Andern durch die Glücksgüter derselben unterstützt zu werden, und sein Wohl dadurch befördern zu lassen. Dann würde er dies gewiss, vermöge der Beschaffenheit seiner Natur, welche Befriedigung der Bedürfnisse fordert, wollen. Und so würde sein Wille mit sich selbst im Widerspruch seyn, wenn er bald jene Maxime der Illiberalität zum allgemeinen Gesetz erheben, bald wieder die Liberalität Andrer wollte. Wegen dieses Widerspruchs nun, der in dem Willen des Menschen seyn würde, aber nicht wegen der Maxime des Eigennutzes, ist es unmöglich, das Gegentheil der Freigebigkeit als allgemeines Gesetz zu wollen, folglich kann nur die Freigebigkeit der Grundsatz des Tugendhaften seyn. Wer also um eines unerlaubten Zwecks willen giebt, ist nicht freigebig, denn er ist abhängig von irgend einem sinnlichen Antriebe, und nicht allein vom Gesetz. So ist derjenige nicht freigebig (er ist nicht frei bei seinem Geben), der sich die Liebe eines Mädchens durch Geschenke zu erwerben sucht, damit dasselbe sich desto leichter seinen, des Schenkenden, Lüsten hingebe (*Wolfii Ethica.* P. V. §. 382.) Wer giebt, um sich dadurch einen Namen zu machen, ist ehrgeizig und ruhmsüchtig, aber nicht freigebig, er hängt von der Leidenschaft der Ehrsucht ab (*Wolf.* l. c. §. 383. 384.). Wer gern durch Glücksgüter Andrer Wohl befördern möchte und würde, aber keine besitzt, ist doch freigebig der Denkungsart nach, denn sein Wille ist nicht abhängig, sondern nur seine Macht (*Wolf.* l. c. §. 385.). Wie freigebig ein Jeder sei, kann Niemand gehörig schätzen, als der Geber selbst, weil nur er allein weiss, ob und wie weit er frei von je-

der andern Abhängigkeit, als der vom Gesetz, gebe (*Wolf.* l. c. §. 386.). Wer freigebig ist, der wartet nicht erst die Bitten derer um Hülfe ab, deren Wohl er durch seine Glücksgüter befördern kann; denn nicht erst diese Bitten, sondern dass Bedürfniss, fordern die Anwendung des Grundsatzes der Freigebigkeit (*Wolf.* l. c. §. 387.). Ich habe hier nach Wolf den Grundsatz der Freigebigkeit weiter entwickelt, und die Stellen aus Wolfs Ethik angeführt, um darauf aufmerksam zu machen, wie nach dem Formalprincip der kritischen Philosophie ein Tugendprincip auszuführen ist, und um Veranlassung zu geben, Wolfs Ausführung und Beweise damit zu vergleichen. Diese Vergleichung hier selbst anzustellen, verstattet der Raum nicht.

Der Liberalität der Denkungsart ist die Kargheit gerade entgegen gesetzt, d. i. die sclavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, so dass man von ihnen abhängt, oder ihrer nicht Herr ist. Sie ist nicht bloss eine Verletzung der Pflicht gegen Andere, in welchem Fall sie bloss der Freigebigkeit entgegen gesetzt wäre, sondern der Pflicht gegen sich selbst (T. 92.).

Kants Critik der Urtheilskr. §. 29. Allgem. Anm. S. 116.
Dess. Metaph. Anf. der Tugendl. §. 10. Cas. Frag. S. 92.

Liebe,

amor, amour. Im eigentlichen Sinne des Worts ist Liebe die Lust an der Vollkommenheit eines lebendigen Wesens (T. 118). So hat man Liebe zu einem Menschen, Pferde, Hunde, einer Katze u. s. w. (P. 135.). Diese Liebe kann man zum Unterschiede von einer andern

uneigentlich so genannten Liebe, die pathologische nennen, d. i. diejenige, die auf sinnlichen Antrieben beruht. Sie kann Neigung und Leidenschaft werden. Sie ist eigentlich das Wohlgefallen, welches die Vollkommenheit eines Wesens in uns hervorbringt, und kann daher auch die Liebe des Wohlgefallens (*amor complacentiae*) genannt werden. Diese Liebe beruhet theils auf der Empfindung der Vollkommenheit des Andern durch den Sinn, theils auf dem Gefühl, das mit dieser Empfindung in uns verknüpft ist, und ist eine sinnliche Theilnehmung an dem geliebten Gegenstande (G. 13.). Folglich kann auch nur ein sinnlicher Gegenstand Liebe erwecken und der geliebte Gegenstand uns nur mittelbar um seinet willen interessiren, unmittelbar aber interessirt uns derselbe um unsres, mit der Empfindung dieses Gegenstandes verknüpften Gefühls willen. Also heisst lieben nichts anders, als etwas als seinen eigenen Vortheil günstig ansehen (G. 14.). Ich kann also nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich soll, d. i. ich kann nicht zur Liebe moralisch genöthigt, die Liebe kann nicht geboten werden. Eine Pflicht, die uns Liebe geböte, ist also ein Unding (T. 39.) Weil nun diese Liebe ein Gefühl ist, so kann man sie auch die ästhetische Liebe nennen (T. 118.).

2. Im eigentlichen Sinne des Worts ist Liebe die Maxime (Handlungsregel), einem Menschen wohlzuwollen und sein Wohl zu befördern, oder auch die Zwecke eines Wesens zu den seinigen zu machen. So liebt man den Nächsten, d. i. denjenigen, für dessen Wohl man wirksam seyn kann, wenn man ihm wohl will und sein Wohl befördert; so liebt man Gott, wenn man seine Zwecke (die Moralität und Glückseligkeit der vernünftigen Wesen) zu den seinigen macht, oder alle seine eigenen Zwecke in jene Zwecke Gottes gänzlich und

frei ergiebt (P. 147.). Diese Liebe kann man, zum Unterschiede von der eigentlichen Liebe (in 1.), die praktische (von der freien Willkühr abhängende) nennen. Das Wohlwollen, als ein Thun, welches nichts anders ist, als die Maxime, des Andern Zwecke zu den seinigen zu machen, kann einem Pflichtgesetz unterworfen werden. Ein solches uneigennütziges (nicht aus Gefühl entspringendes) Wohlwollen gegen Menschen aus Pflicht heifst eben die praktische Liebe, oder auch die Liebe des Wohlwollens (*amor benevolentiae*). Diese Liebe beruhet auf dem Willen, und ist die sittliche Theilnehmung an dem Zustande des Andern durch werkthätige Gesinnung, oder, wenn ich nichts für ihn thun kann, doch durch die Beförderung seiner Zwecke, gesetzt, dafs diese auch auf die Sittlichkeit und Wohlfahrt Anderer gehen, wie dies bei Gott der Fall ist. Es giebt nur zweierlei Wesen, zu welchen wir diese praktische Liebe haben können, weil uns keine andern vernünftigen Wesen, als diese, bekannt sind, nehmlich das sinnlich-vernünftige Wesen oder der Mensch, welcher unser Nächster heifst, wenn er in dem Verhältnifs zu uns steht, dafs wir ihm diese praktische Liebe durch Handlungen erweisen können, und das übersinnlich-vernünftige Wesen oder der Welturheber, welcher, zugleich als Gesetzgeber unserer Pflichten gedacht, Gott heifst, und dessen Willen zu dem unsrigen zu machen, eben ihn praktisch lieben genannt wird. So lieben, heifst seinen Vortheil der Pflicht nachsetzen, und von einer solchen Liebe allein kann man sagen, sie sei Pflicht (T. 39.). Denn so kann ich lieben, wenn ich will, und es wollen, weil ich soll, d. i. es giebt eine moralische Nöthigung zu einer solchen Liebe, und es ist ein Gebot: du sollst lieben Gott und deinen Nächsten. Dies kann also nicht bedeuten, du sollst unmittelbar (zuerst sinnlich) lieben, und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun und mo-

ralisch gut handeln, sondern: thue deinem Nebenmenschen wohl und mache Gottes Willen zu dem deinigen, oder handle moralisch gut, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun) und Gottesliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Rechtthun) in dir bewirken (T. 40. f.). Die Liebe des Wohlgefallens würde also allein direct (unmittelbar) seyn. Zu dieser aber (als einem unmittelbar mit der Vorstellung des Daseyns eines Gegenstandes verbundenen Gefühl der Lust) eine Pflicht zu haben, d. i. eine moralische Nöthigung zur Lust, oder aus Zwang lieben, ist ein Widerspruch (T. 41.). S. Achtung, 12. und Menschenliebe.

Kants Met. Anf. der Tugendlehre. Einl. XII. c. S. 39. ff.

Dess. Grundl. zur Met. der Sitten, I. Abschn. S. 13. f.

Limitation,

Beschränkung, Begrenzung, Einschränkung, *limitatio*, *limitation*. Eine der drei Kategorien der Qualität (C. 106.). Sie ist Realität mit Negation verbunden (C. 111.). Ein jedes Ding in der Sinnenwelt ist beschränkt oder limitirt, d. h. die Realitäten, die es hat, haben stets einen Grad, über dem gröſsere und unter dem kleinere ins Unendliche gedacht werden können. So hat z. B. die Luft eine solche Dichtigkeit, daſs sie dichter oder auch dünner seyn könnte, ihre Dichtigkeit ist weder unendlich groſs, so daſs keine andere darüber gehen könnte, noch unendlich klein, so daſs sie als Nichts (die Luft als gar nicht dicht) zu betrachten wäre. Das heiſst nun, die Dichtigkeit der Luft ist immer beschränkt. Diese Qualität kömmt auch, zwar nicht der Grö-

ſse überhaupt, aber doch jeder empiriſchen Gröſse zu, und man kann ſagen, jede empiriſche Gröſse, ſowohl die intenſive (die Gröſse der Empfindung), als die extenſive (die Gröſse der Anſchauung) iſt beſchränkt (limitirt), d. h. ihre Continuität hat ein Ende, ſie reicht nicht weiter. Die Limitation der extenſiven Gröſse iſt alſo eigentlich die Verneinung der Continuität der Erfüllung des Raums oder der Zeit. Die Continuität in der Erfüllung des Raumes und der Zeit iſt hier das, was verneint wird; und folglich die Limitation der Gröſse ſtets die Limitation ihrer Continuität. Aber auch die intenſive Gröſse wird, durch den Begriff der Limitation, in Anſehung der Continuität der Empfindung beſchränkt gedacht. Denn die Beſchränkung eines Tons auf einen gewiſſen Grad, heiſst, es iſt nicht möglich, die Continuität im Stufengange der Grade weiter fortzuſetzen, ob ſichs wohl denken läſst.

2. Kant leitet alle Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes von den logiſchen Urtheilen ab, weil er auf dieſe Art ſie alle vollſtändig und ſyſtematiſch aufſtellen und ihre Anzahl beſtimmen konnte. Dieſes thut er folglich auch mit dieſem Begriff der Limitation. Schwab (Preisſchrift, S. 130.) macht aber Kant den Vorwurf, daſs dieſe Ableitung hier und da ſehr gezwungen ſei. Zum Beweis führt er eben dieſe Kategorie der Limitation an, und meint, daſs gewiſs kein Metaphyſiker die Ableitung derſelben von den unendlichen Urtheilen würde geahndet haben. Das kann wohl ſeyn, aber daraus folgt nicht, daſs dieſe Ableitung ſehr gezwungen ſei. Denn wir wollen uns gleich überzeugen, daſs das unendliche Urtheil allein durch den Act des Verſtandes, den wir in dem Begriff der Beſchränkung oder Limitation denken, möglich iſt; und dies heiſst doch den Begriff der Li-

mitation von den unendlichen Urtheilen ableiten. Was unter unendlichen Urtheilen zu verstehen sei, findet man im Art. Function, 10. Ich setze also hier voraus, dass man dies gelesen und durchdacht habe. Wenn man nun auch noch das dazu nimmt, was im Art. Function, 8 und 9. zu finden ist, so wird man zugeben, dass ein Urtheil, seiner Qualität nach, aussage: ob ein Begriff, z. B. Mensch, unter der Sphäre eines andern Begriffs, z. B. sterblich, gedacht werde Jeder Begriff hat nehmlich eine Sphäre oder einen Umfang, d. h. es giebt eine Menge Begriffe, deren Merkmal er ist. So ist der Begriff sterblich ein Merkmal der Begriffe Mensch, Vogel, Fisch, vierfüssiges Thier u. s. w.; denn die Gegenstände dieser Begriffe sind alle sterblich, und sie, folglich auch der Begriff von ihnen, gehören daher auch zu der Sphäre des Begriffs sterblich. Hingegen gehöret Gott, menschlicher Geist, u. s. w. nicht zu der Sphäre dieses Begriffs. Urtheile, welche ausdrücken, dass ein Begriff zu der Sphäre des andern Begriffs gehöre, heissen bejahende Urtheile; welche aussagen, dass sie nicht darunter gehören, heissen verneinende. Beide Arten der Urtheile setzen also entweder einen Begriff in die Sphäre des andern, oder schliessen ihn davon aus, ohne im geringsten die Beschränkung der Sphäre zu bezeichnen. Aber nicht so das unendliche Urtheil. Dieses, z. B. die Seele ist unsterblich, setzt zwar, wie das bejahende Urtheil, das Subject, z. B. Seele, unter die Sphäre des Prädicats, z. B. unsterblich. Allein wie ist diese Sphäre beschaffen? Der Begriff im Prädicat, z. B. unsterblich, enthält eine Negation oder Verneinung, und drückt eigentlich nicht eine wirkliche Sphäre, sondern die unbegrenzte Region aus, welche ausserhalb der Sphäre des Begriffs liegt, dem die Verneinung angehängt ist. Wenn ich also sage: die Seele ist unsterblich, so setze ich damit die Seele

in die Region derjenigen lebenden Wesen, von denen diejenigen, welche nur eine Zeit lang leben und dann sterben, abgegrenzt sind. Im unendlichen Urtheil wird also ein Begriff zwar unter eine Sphäre gebracht, wie im bejahenden, aber diese Sphäre verdient diesen Namen nur im uneigentlichen Sinne des Worts. Sie ist die unendliche Menge der Dinge, welche übrig bleiben, wenn wir die Sphäre des Begriffs, dem die Negation angehängt ist, von der grenzenlosen Menge aller Dinge abgrenzen. Es geschehen hier also drei Acte:

a. das Setzen in eine (scheinbare) Sphäre, oder das Bejahen;

b. das Setzen, nicht in die Sphäre eines Begriffs, sondern in die (scheinbare) Sphäre, die ausser der Sphäre des Begriffs liegt, dem die Negation angehängt ist, oder das Verneinen;

c. das Bestimmen dieser scheinbaren Sphäre bloss dadurch, dass die Dinge, wozu das Subject gezählt wird, als ausserhalb der Sphäre des Begriffs, welchem die Negation angehängt ist, gedacht werden. Dieser letzte Act ist eigentlich der Tract des Verstandes in dieser Art von Urtheilen, und ist nichts weiter, als die Vorstellung von der Begrenzung der Sphäre eines Begriffs durch andre Dinge, die nicht zu ihm gehören. Es giebt, sagt z. B. unser Urtheil, nicht bloss Sterbliche, sondern das Feld der Sterblichen reicht nur bis an gewisse Grenzen (Stellen der Schranken, oder des Anfangs der Verneinungen, s. Grösse, 16.), über welche hinaus es andere Dinge giebt, die nicht zu diesem Felde gehören, und die dasselbe begrenzen, und zu diesen Dingen gehört die Seele. Das Begrenzen, Limitiren, einer Sphäre durch andre Dinge, die nicht zu derselben gehören, ist also der Hauptact in den unendlichen

Urtheilen. So wie alſo das Bejahen einen Begriff realiſirt, indem dadurch ausgeſagt wird, daſs er nicht leer, ſondern etwas unter ihm enthalten ſei, daſs er eine Sphäre habe, der er zukomme; ſo wie das Verneinen bloſs ausſchlieſst von der Sphäre eines Begriffs: ſo begrenzt das unendliche Urtheil die Sphäre eines Begriffs. Dieſe Begrenzung oder Beſchränkung eines Begriffs iſt alſo ein poſitiver Act des Verſtandes, es wird dadurch wirklich etwas beſtimmt, nehmlich eine Grenze. Grenzen ſind alſo poſitive Begriffe, poſitive Merkmale von beſchränkten Gegenſtänden, nehmlich den Stellen, wo ſie aufhören, wo das Gegentheil von ihnen anhebt, d. i. des Anfangs der Verneinung derſelben (L. 160. f.).

3. Es würde uns alſo in der That die Function unendliche Urtheile zu bilden gänzlich fehlen, wenn unſer Verſtand nicht die Anlage hätte, zu begrenzen oder zu limitiren, und dadurch auch die Sphäre eines Begriffs durch andre Begriffe begrenzt zu denken, und ſich z. B. auſſer dem Sterblichen auch die Einſchränkung der Sphäre alles Sterblichen vorzuſtellen, welche Begrenzung eben in dem Unſterblichen gedacht wird. Geſetzt nun, wir hätten in unſerm Verſtande die Möglichkeit zu dieſem Act des Denkens nicht, ſo hätten wir auch nicht den Begriff der Einſchränkung oder Limitation, welcher der Gedanke von dieſem Act iſt, und ſo wäre auch die Vorſtellung des Unſterblichen und damit das unendliche Urtheil nicht möglich. Uebrigens muſs ein Begriff, der, wie dieſer, eine allgemeine und nothwendige Function zu urtheilen möglich macht, ſelbſt allgemein und nothwendig, d. h. *a priori* ſeyn.

4. Bis jetzt haben wir bloſs von dem Urſprung und logiſchen Gebrauch des Begriffs der Limitation geredet. Soll aber der Gebrauch dieſes

Begriffs real seyn, d. h. soll er nicht von Begriffen und ihrer Sphäre, sondern von Dingen und ihren Realitäten gebraucht werden: so bedarf er eines transscendentalen Schemas, dies ist aber eben die Vorstellung, dass es sowohl über und unter einem Grad der Empfindung in der Zeit und im Raum immer grössere und kleinere Grade ins Unendliche giebt, die ihn eben begrenzen, als auch in der Anschauung in Raum und Zeit einen immer grössern oder kleinern Raum ins Unendliche, auf den die empirische Anschauung im Raum, die Erfüllung desselben auch in der Ausdehnung in Raum und Zeit, ausgedehnt oder eingeschränkt werden kann. Diese Vorstellung ist die Limitation in der Erscheinung (*limitatio phaenomenon*). Sie ist die Begrenzung eines Dinges, nicht, wie die logische Limitation, oder die reine Kategorie, wenn man von allem Sinnlichen abstrahirt, wodurch dann keine Realgrenze denkbar ist, die blosse Begrenzung der Sphäre eines Begriffs. Die Kategorie ist also: Begrenzung oder Limitation, und jeder Gegenstand muss von uns als begrenzt gedacht werden. Die Limitation ist nun entweder die der Sphäre des Begriffs, und heisst die logische, oder die eines sinnlichen Dinges, und heisst die physische im Gegensatz gegen die metaphysische, welche die Kategorie oder der reine Begriff selbst ist. Zu der letztern gehört ein Schema, oder eine Vorstellung *a priori*, die von der einen Seite, als *a priori*, mit dem Verstande, von der andern als Bedingung jeder sinnlichen Vorstellung mit der Sinnlichkeit gleichartig ist. Dies ist die Zeit-oder Raumes-Begrenzung oder auch die Begrenzung durch die Grade der Empfindung in der Zeit und im Raum (C. 211. 281).

Kants Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. 9. 10. S.

106. — §. 11. S. 111. — II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 211.

Dess. Logik. §. 22. S. 160. f.

Locke.

Johann Locke wurde im Jahr 1632 zu Wrington, 8 englische Meilen von Bristol, gebohren. Er studirte zu London und Oxford die peripatetische und Cartesianische Philosophie und die Medicin, welche letztere er auch im Hause des Lord Ashley, nachdem er als Secretär eines englischen Gesandten 1664 eine Reise nach Deutschland, und 1668 mit einer gräflichen Familie eine Reise nach Frankreich gethan hatte, practicirte, und dabei die Geschäfte dieses Hauses verwaltete. Im Jahr 1682 reisete er mit Lord Ashley nach Holland, und lebte daselbst mit Clericus, Limborch und andern Gelehrten im freundschaftlichen Umgange. Er bekam 1689 eine Stelle bei der Appellations - Commission in London, und wurde 1695 zum Commissarius des Handels in den Colonien ernannt. Diese Stelle legte er 1700 nieder, und starb den 28. October 1704. Er war ein denkender Kopf und ein sehr gelehrter und arbeitsamer Mann. Seine sämmtlichen Werke sind 1714 zu London in 3 Bänden in Folio in englischer Sprache zusammengedruckt worden; sein Leben aber hat Clericus in der *Bibliotheque choisie* beschrieben. Von seinen Schriften ist uns hier nur merkwürdig:

Essay upon human understanding, welche ins Französische übersetzt worden, unter dem Titel:

Essai philosophique concernant l'Entendement humain, ou l'on montre, quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, et la manière, dont nous y

parvenons, traduit de l'Anglois par M. Coste. 3. *edit. à Amsterdam* 1735. 4.

2. Kants Urtheil über Lockes Ableitung der Kategorien von der Erfahrung, und desselben Inconsequenz dabei, findet man im Art. Kategorie, 31. f.

3. Locke war in der Noogonie oder Theorie von der Erzeugung der Begriffe der Antipode von Leibnitz. Dieser errichtete ein intellectuelles System der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich; Locke schuf sich eine blofs sinnliche Welt, oder glaubte durch die Verstandesbegriffe die Beschaffenheit einer auch aufser den Sinnen befindlichen Welt zu erkennen, indem er alle Begriffe von den äufsern sinnlichen Gegenständen, vermittelst der Sensationen (sinnlichen Eindrücke), oder von den sich darauf gründenden Operationen der Seele, vermittelst der Reflexion (des Nachdenkens) über diese, ableitete. Die Sinnlichkeit war bei Leibnitz nur eine verworrene Vorstellungsart, und kein besonderer Quell der Vorstellungen; bei Locke ist sie der Grund aller Vorstellungen und ein vorzüglicher Quell derselben. Erscheinung war bei Leibnitz die Vorstellung des Dinges an sich selbst, obgleich von der Erkenntnifs durch den Verstand, der logischen Form (Deutlichkeit) nach, unterschieden, da nehmlich jene, bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weifs. Bei Locke sind die Begriffe die Vorstellungen des Dinges an sich selbst, so wie uns die Sinne diese Vorstellungen liefern, und es kann keine andern Begriffe geben, als solche,

welche durch die Senſation, und durch die Reflexion über die Operationen der Seele, welche die Senſationen zum Gegenſtande haben, entſtehen. Wenn aber dieſe Begriffe dunkel ſind, ſo liegt dies an der Grobheit der Organe und an der Schwäche der Eindrücke und des Gedächtniſſes. Hiervon iſt die Undeutlichkeit der Begriffe zu unterſcheiden, welche daraus entſpringt, daſs ein zuſammengeſetzter Begriff aus zu wenig einfachen, oder aus zu ſehr unter einander gemengten, oder aus zu unſichern und unbeſtimmten Begriffen beſteht. Mit einem Wort, Leibnitz intellectuirte die Erſcheinungen, Locke ſenſificirte die reinen Verſtandesbegriffe, und gab ſie für nichts, als abgeſonderte, durch die Reflexion entſprungene, Begriffe aus. Der weſentliche Unterſchied zwiſchen Leibnitzens, Locke's und Kants Noogonie beſteht alſo darin:

a. Leibnitz hielt den Verſtand für die einzige Quelle von Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt beziehen, die Sinnlichkeit aber für die Quelle der Verwirrung dieſer Vorſtellungen;

b. Locke hielt die Sinnlichkeit für die einzige Quelle von Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt beziehen, den Verſtand aber bloſs für die Quelle der Ordnung in dieſen Vorſtellungen;

c. Kant aber erklärt beide, den Verſtand und die Sinnlichkeit, für zwei ganz verſchiedene Quellen von Vorſtellungen, die ſich aber nur auf Erſcheinungen beziehen, und nur in Verknüpfung objectivgültige Urtheile (ſolche, welche ausſagen, wie Jedermann, der richtig urtheilt, den ſinnlichen Gegenſtand oder die Erſchei-

nung finden muſs) liefern können (ſ. Logik. C. 326. f. Locke *Eſſai* L. 2. ch. 1. et ch. 29).

4. a. Locke folgte alſo im Grunde, in Anſehung des Urſprungs der Begriffe, dem Ariſtoteles, der als das Haupt der Empiriſten, oder der Philoſophen, welche alle Erkenntniſs von der Erfahrung ableiten, angeſehen werden kann;

b. Leibnitz folgte hierin dem Plato, der als das Haupt der Noologiſten, oder der Philoſophen, welche alle Erkenntniſs aus der Vernunft ableiten, angeſehen werden kann;

c. Kant entdeckte das einzig wahre Syſtem, und iſt alſo ſelbſt ein Haupt, nehmlich das der Dualiſten in der Theorie vom Urſprung unſrer Erkenntniſs, oder derer, welche die Erkenntniſs als ein Zuſammengeſetztes betrachten, welches zum Theil aus der Vernunft, zum Theil aus der Erfahrung entſpringt (C. 882. M. I. 1031.)

S. auch Analytiſches Urtheil, 4.

Logik,

Vernunftlehre, Theorie des Verſtandes, *Logica, Logique.* Alles in der Natur geſchieht nach Regeln, und es giebt überall keine Regelloſigkeit (L. 1.). Auch die Ausübung unſrer Kräfte geſchieht nach gewiſſen Regeln, zuerſt derſelben unbewuſst, bis wir allmählig durch Verſuche und einen längern Gebrauch unſrer Kräfte zu ihrer Erkenntniſs gelangen, ja uns am Ende dieſelben ſo geläufig machen, daſs es uns Mühe koſtet, ſie *in abſtracto* (ohne ihre Anwendung) zu denken. So iſt nun auch insbeſondere der Verſtand an Regeln gebunden. Dieſe Regeln kön-

nen wir nun an und für ſich, d. h. ohne ihre Anwendung oder *in abſtracto* denken (L. 2.). Dieſe Regeln ſind, wie alle Regeln, entweder nothwendig oder zufällig; die letztern ſind ſolche, welche von einem beſtimmten Gegenſtande der Erkenntniſs abhängen, die erſtern aber ſolche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes möglich wäre, ſie gelten daher von dem Verſtandesgebrauche überhaupt, ohne Unterſchied der Gegenſtände, oder ſind die Bedingungen, unter welchen ein Verſtandesgebrauch überhaupt möglich iſt (L. 3. 6.). Die Wiſſenſchaft nun von dieſen Verſtandesregeln (den nothwendigen Regeln oder Geſetzen, nach welchen der Verſtand denkt) überhaupt iſt die Logik (L. 4. C. 76.). Es läſst ſich nehmlich ein Syſtem aller der Regeln denken, nach welchen wir durch den Verſtand Vorſtellungen hervorbringen; und dies Syſtem iſt die Logik. Das Wort iſt griechiſchen Urſprungs und bedeutet Vernunftlehre.

1. Es giebt Bäume und Sträuche, z. B. der Wachholder, die nicht anders Früchte tragen, als wenn ein andrer Baum derſelben Art neben ihnen ſtehet, welcher ſelbſt keine Früchte tragen kann, deſſen Blüthen aber einen Staub haben, der durch den Wind auf die Blüthen jener Bäume gewehet wird, und ſie befruchtet. Eben ſo kann man unſere Erkenntniſs als eine Frucht betrachten, die auf einem Stamme wächſt, der aber den befruchtenden Einfluſs eines andern Stammes erſt empfangen muſs. Oder, wie ſich Kant ausdrückt, es giebt im Gemüth gleichſam zwei Quellen der Erkenntniſs, die von keiner andern Quelle weiter abgeleitet werden können, und daher Grundquellen ſind. Dieſe Quellen müſſen ſich mit einander vereinigen, wenn der Strom der Erkenntniſs entſtehen ſoll. Dieſe beiden Stämme, oder auch dieſe beiden Grundquellen der menſchlichen Erkenntniſs ſind nun:

a. die **Sinnlichkeit** oder **Receptivität der Eindrücke**, d. i. die Fähigkeit, von Gegenständen afficirt zu werden, und dadurch Vorstellungen zu empfangen. Sie ist der Baum, der den andern befruchtet, oder macht, daſs er die Frucht der Erkenntniſs erzeugen kann;

b. der **Verstand** oder die **Spontaneität der Begriffe**, d. i. das Vermögen, den Gegenstand, der uns afficirt hat, durch die empfangenen Vorstellungen zu erkennen. **Spontaneität** heiſst Selbstthätigkeit und **Receptivität**, **Empfänglichkeit**. Durch den Verstand sind wir nehmlich bei der Hervorbringung der Erkenntniſs **activ** oder **thätig**; das können wir aber nicht seyn, wenn wir nicht vorher durch die **Receptivität passiv** oder **leidend** gewesen sind. Aber nicht der befruchtende Blumenstaub selbst dringt so in die Blüthen der fruchttragenden Bäume ein, daſs man sagen könnte, die Frucht sei dieser Blumenstaub, oder enthalte denselben; sondern etwas unsern Sinnen verborgenes mechanisch und chemisch Wirkendes in diesem Blumenstaube wird in Vereinigung mit dem Keime in der weiblichen Blüthe zur Frucht. Wenigstens ein (obwohl nicht ganz passendes) Bild davon, wie es nicht das Ding an sich selbst ist, was wir anschauen in der Erkenntniſs, sondern bloſs die Wirkung (Empfindung) in der Receptivität der Eindrücke. Aus der Receptivität der Eindrücke entspringen **Anschauungen**, aus der Spontaneität der Begriffe aber entspringen **Begriffe**. **Anschauungen** und **Begriffe** machen also die **Elemente** aller **unsrer Erkenntniſs** aus, oder beides zusammen giebt erst eigentliche Erkenntniſs. Gesetzt, wir erkennen den Gegenstand, den wir **Fixstern** nennen, so besteht unsere Erkenntniſs von ihm aus jenen beiden Elementen, nehmlich aus der Anschauung des Fixsterns und dem Begriff von demselben. Das

heiſst, es entſteht in unſerm Sinn des Geſichts eine Empfindung, die wir Licht nennen, und zwar ſo, daſs wir dieſes Licht weit von uns hinaus an einen Ort in dem Raum zu ſetzen genöthigt ſind, den wir den Himmel nennen. Wir nehmen dieſes Licht immer in derſelben Lage gegen die übrigen Lichter des Himmels wahr. Die unmittelbare Empfindung davon, verknüpft mit der unmittelbaren Vorſtellung jener Ortsverhältniſſe heiſst die Anſchauung; der Gedanke (die mittelbare Vorſtellung) von dieſem Licht, der alles dieſes enthält, was ich jetzt darüber geſagt habe, heiſst der Begriff des Fixſterns. Ohne den Begriff würden wir alſo nicht wiſſen, was wir in der Anſchauung anſchaueten. Der Begriff wäre aber nicht möglich, ohne eine Anſchauung, die ihm auf irgend eine Art correſpondirte. Wir können uns zwar Begriffe machen, ohne eine Anſchauung, aber was wir in ſolchen Begriffen denken, gilt dann entweder von allen Gegenſtänden, oder es ſind Dichtungen der Phantaſie. Beide ſind alſo zur Erkenntniſs unentbehrlich. Ohne Anſchauung könnten wir zwar denken, aber uns nicht die Frage beantworten: iſt das, was du denkſt, auch etwas? Ohne Begriff könnten wir zwar anſchauen, aber es entſtände nicht einmal die Frage in uns, die erſte Frage, die jedes Kind thut: was iſt das? Man nennt übrigens auch wohl jedes Product des Erkenntniſsvermögens Erkenntniſs, und ſo werden Anſchauungen ſowohl, als Begriffe, Erkenntniſſe genannt, in ſo fern ſie ſolche Producte des Erkenntniſsvermögens ſind. Aber eigentlich iſt Erkenntniſs die objectiv gültige Beſtimmung eines wirklichen Gegenſtandes durch meine Vorſtellungen; und da muſs der Gegenſtand in der Anſchauung gegeben ſeyn, der durch den Begriff gedacht oder beſtimmt wird (C. 74. f. M. I. 81).

Die Sinnlichkeit und der Verſtand ſind

alſo beide zur Erkenntniſs unentbehrlich. Ohne Sinnlichkeit hätten wir keine Gegenſtände, die wir erkennen könnten, denn durch ſie werden uns Gegenſtände zum Erkennen gegeben; und ohne Verſtand würden wir die Gegenſtände nicht erkennen können, denn durch ihn werden die Gegenſtände gedacht und damit erkannt (C. 75. M. I. 82. L. 8.).

Die Logik iſt nun eine Wiſſenſchaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangeſehen der Gegenſtände deſſelben, und als ſolche iſt ſie

A. als Grundlage zu allen andern Wiſſenſchaften und als die Propädeutik alles Verſtandesgebrauchs anzuſehen. In ſo fern kann man ſie auch die Logik des allgemeinen Verſtandesgebrauchs, oder die Elementarlogik nennen;

B. kein Organon der Wiſſenſchaften. Unter einem Organon iſt nehmlich die Anweiſung zu verſtehen, wie ein gewiſſes Erkenntniſs zu Stande gebracht werden ſoll. Ein ſolches Organon der Wiſſenſchaften iſt nicht bloſse Logik, ſondern zugleich ein Inbegriff ſolcher Regeln, welche dienen, die Erkenntniſs eines beſtimmten Objects hervorzubringen, wozu folglich ſchon Erkenntniſs des Gegenſtandes nöthig iſt. Ein ſolches Organon iſt z. B. die Logik des reinen Denkens oder der Inbegriff der Regeln, welche dienen, Erkenntniſs *a priori* hervorzubringen, oder die transſcendentale Logik (L. 4. f. 9. C. 76. M. I. 83.) Die Logik in obiger Bedeutung (A) iſt alſo eine Vernunftwiſſenſchaft, nicht der bloſsen Form, ſondern der Materie nach (d. i. alle ihre Principien und Vorſchriften ſind *a priori*); eine Wiſſenſchaft *a priori* von den nothwendigen Geſetzen des Denkens, aber nicht in Anſehung beſonderer Gegenſtände (wie die transſcendentale Logik in Anſehung der Erkenntniſs *a priori*), ſondern aller

Gegenſtände überhaupt; — alſo eine Wiſſenſchaft des richtigen Verſtandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht ſubjectiv, d. h. nicht nach empiriſchen (pſychologiſchen) Principien, wie der Verſtand denkt, ſondern objectiv, d. i. nach Principien *a priori*, wie er denken ſoll (L. 9. f.). S. Elementarlogik und Aeſthetik.

2. Kant entdeckte, daſs das Vermögen Vorſtellungen hervorzubringen, durch welche wir, vermittelſt der aus den ſinnlichen Eindrücken entſprungenen Vorſtellungen (Anſchauungen), den Gegenſtand erkennen, oder der Verſtand, eine gewiſſe urſprüngliche Beſchaffenheit haben müſſe, die in jedem Subject, das einen Verſtand hat, vor allem wirklichen Denken vorhanden ſei, wodurch die Vorſtellungen deſſelben eine gewiſſe Verſtandesform erhalten; daſs hierdurch allein das Räthſel aufgelöſet werde, wie gewiſſe Begriffe von allen ſinnlichen Gegenſtänden gelten können, ſo daſs ſie immer bei unſern Vorſtellungen derſelben vorkommen müſſen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es ſei am Himmel oder auf der Erde oder in uns ſelbſt, ſogar gewiſſe Beſchaffenheiten haben müſſe, die wir vorher, ehe wir die Gegenſtände noch mit unſern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B. daſs wir behaupten können, ohne erſt das Zeugniſs Anderer oder eigene Erfahrung darüber nöthig zu haben, ein Menſch, welcher jetzt lebt, müſſe Eltern gehabt haben, die die wirkenden Urſachen ſeines Daſeyns, als des eines Menſchen, geweſen ſind, und daſs er ohne ſie unmöglich, als Menſch, vorhanden ſeyn könnte.

3. Kant muſste alſo nothwendig darauf fallen, zu unterſuchen (C. 79.), ob ſich, wie es bei den Anſchauungen (den ſinnlichen Vorſtellungen) der

Fall ist, die Kenntnisse von den Verstandesvorstellungen, die den Gegenständen nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, zukommen, nicht vollständig, und sie selbst als Principien aller Verstandesvorstellungen vortragen und als solche apodiktisch beweisen liessen. So entsteht also die Idee von einer Wissenschaft, welche beweiset, dass es reine Begriffe *a priori* giebt, und wie viel, wie sie entspringen, ob der Verstand nur durch sie erkenne, wie weit sie angewendet werden können, ob und wie sie also den Verstand begrenzen u. s. w. kurz von einer Wissenschaft, welche das für die reinen Begriffe *a priori* ist, was die transscendentale Aesthetik für die reinen Anschauungen *a priori* ist. Kant nennt diese Wissenschaft die transscendentale Logik, und hat sie in der Critik der reinen Vernunft (C. 74—732.) vorgetragen, wenigstens die Idee dieser Wissenschaft genugthuend für die Ueberzeugung entworfen. Er nennt diese Wissenschaft Logik, weil sie ebenfalls die Regeln vortragen soll, wie der menschliche Verstand denkt, doch nicht wie er über alle Gegenstände überhaupt und ohne Unterschied denkt, sondern nur über eine gewisse Art von Gegenständen, nehmlich wie er zu Erkenntnissen *a priori*, nicht durch das blosse Anschauen, sondern durch das Denken, gelangt. Diese Logik hat es also nicht damit zu thun, zu untersuchen, wie durch die Erfahrung, etwa durch Beobachtung und Versuche, Erkenntnisse entspringen; sondern blos, wie aus dem menschlichen Erkenntnissvermögen selbst Erkenntnisse entstehen, ohne alle Erfahrung und dennoch so, dass alle Erfahrung diesen Erkenntnissen unterworfen ist. Diese Logik ist also eine Logik des reinen Denkens. Man kann sich eben so eine Logik vorstellen, welche davon handelt, wie man durch Versuche und Beobachtungen zu Erfahrungserkenntnissen kommt; dies wäre eine Logik des empirischen Denkens. Die allgemeine oder Ele-

mentar - Logik, d. i. die Wiſſenſchaft, welche man ſchlechtweg Logik nennt, hat es weder mit dem reinen noch empiriſchen Denken, ſondern mit dem Denken überhaupt zu thun; ſie trägt die allgemeinen Regeln des Denkens vor, ohne auf beſondere Gegenſtände, wie reine oder empiriſche Erkenntniſſe ſind, Rückſicht zu nehmen (M. I. 89. C. 79. f.).

Die Erkenntniſs *a priori* davon, wie es möglich ſei, daſs Erkenntniſs *a priori* entſpringen könne, ingleichen davon, wie es möglich ſei, daſs ſolche Vorſtellungen *a priori*, und von welchen Gegenſtänden ſie gebraucht werden können, heiſst transſcendental (M. I. 90). Daher nennt nun Kant die Wiſſenſchaft von den Begriffen *a priori* die transſcendentale Logik. Sie macht alſo einen Theil der Transſcendentalphiloſophie aus, oder der Wiſſenſchaft von der Möglichkeit und dem Gebrauch unſrer Vorſtellungen *a priori*, und zwar den zweiten Theil der transſcendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transſcendentalphiloſophie, welcher die Regeln der Wiſſenſchaft ſelbſt (nicht die Methode ſie zu behandeln) vorträgt (M. I. 91. C. 81. f.).

4. In der transſcendentalen Logik, welche lehrt, wie aus dem menſchlichen Verſtande ſelbſt gewiſſe Erkenntniſſe entſpringen, durch die erſt alle Erfahrungserkenntniſs möglich wird, ſo daſs wir ſchon vieles von der Erfahrung vorher (*a priori*) wiſſen können, ehe wir ſie noch machen — in dieſer Wiſſenſchaft wird der menſchliche Verſtand iſolirt, ſ. Abſtrahiren, d. h. ich denke mir alles weg, was nicht zum bloſſen Denken gehört, damit ich mir ganz rein vorſtellen kann, was der Verſtand ganz allein bei der Erkenntniſs thut, und ob aus ihm Vorſtellungen entſpringen, die auf jedes Erkenntniſs Einfluſs haben. Wir ſondern alſo alles ab,

a. was zur Sinnlichkeit gehört, und denken daher nicht an Raum und Zeit, wie in der transscendentalen Aesthetik; auch denken wir folglich nicht

b. an die Eindrücke auf die Sinnlichkeit des Menschen, wodurch Empfindung in uns entspringt, und also auch nicht an das, was der Verstand durch Begriffe dabei denkt.

Bleibt nun in unsrer Erkenntniss, wenn wir die Formen des Raums und der Zeit, und die Empfindung, nebst dem, was der Verstand dabei denkt, daraus (logisch) wegnehmen, doch noch etwas übrig: so müssen das reine Verstandeserkenntnisse, d. h. solche Vorstellungen seyn, die ihren Grund in der unveränderlichen Beschaffenheit unsers Verstandes (den K. in dieser Abstraction den reinen Verstand nennt) haben. Wenn wir uns den Begriff von einem Menschen denken, und untersuchen, woher wohl alle die Vorstellungen, die in diesem Begriff gedacht werden, entsprungen seyn mögen, so finden wir,

a. dass vieles in demselben aus der Empfindung entsprungen ist, nehmlich alles das, was in dem Begriff Mensch der Erfahrung zugehört, seine Gestalt, seine Glieder, die Materie, woraus er besteht, sein vernünftiges Denken, seine Bewegungen u. s. w.;

b. dass in diesem Begriff auch vieles aus der reinen Sinnlichkeit ist, nehmlich das Sinnliche, wozu es keiner Erfahrung bedarf, sondern was nothwendig in allen äussern Erfahrungsgegenständen vorkömmt, der Raum und die Zeit, die er erfüllt, und die nothwendige Beschaffenheit derselben.

Denke ich nun alles dies weg aus meinem

Begriff Mensch, so bleibt mir noch manche Vorstellung aus diesem Begriff übrig, die gar nicht in etwas Sinnlichem gegründet ist; z. B. die Vorstellung, dass der Mensch als eine Einheit, als ein Ganzes gedacht wird, in dem Theile sind, die zusammen das Ganze ausmachen, dass der Mensch Beschaffenheiten hat, etwas Beharrliches, nehmlich die Materie, die aber immer anders und anders ist, dass er die Wirkung von etwas anderm ist und selbst Wirkungen verursacht, dass er existirt u. s. f. Diese Gedanken sind nicht aus der Sinnlichkeit entsprungen, obwohl in der Anschauung jedes Menschen etwas zu finden ist, was da macht, dass ich sagen kann, er ist so und so groß, so und so beschaffen, heute so und morgen anders, heute da und morgen nicht mehr. Das aber diese Vorstellungen doch nicht ganz sinnlich sind, sondern ihren Ursprung zum Theil im Verstande haben, siehet man daraus, weil man

1. etwas davon nicht empfinden kann. Niemand hat z. B. je die Größe eines Menschen empfunden, sondern wir erhalten solche sinnliche Eindrücke, dass wir sie in dem Gedanken der Größe zusammenfassen können. Dieses wird noch deutlicher, wenn man sich vorstellt, was man eigentlich die cörperliche Größe eines Menschen nennt. Man verstehet darunter, dass wir eine Ausdehnung vor uns haben, die durch gewisse Theile erfüllt ist, dass wir aber bei dieser Erfüllung nicht auf das Verschiedenartige (die Qualität) Rücksicht nehmen, sondern bloss das Gleichartige (die Erfüllung des Raums, und wie weit diese geht) betrachten. Diese Größe schaue ich also an, aber nicht an der Beschaffenheit der Materie, sondern an der Erfüllung des Raums, oder vielmehr an dem Raum, in so fern er erfüllt ist. Diesen Raum messe ich eigentlich, wenn ich die Größe des Menschencörpers wissen will. Aber darum ist die Größe nicht weniger ein Gedanke. In der

Anschauung finde ich nur etwas, was meinem Gedanken Inhalt giebt, so dafs ich sagen kann, das ist das, was ich mir unter Gröfse denke, oder es ist eine versinnlichte Gröfse, mein Gedanke ist in der Anschauung versinnlicht. Man lasse

2. aber auch den Raum in Gedanken weg, so bleibt dennoch die Vorstellung übrig, dafs jeder Gegenstand eine Gröfse haben mufs, wenn es auch gerade keine Raumesgröfse und keine Zeitgröfse sei; weil er sonst nicht als ein Ganzes gedacht werden könnte, das Theile hat, noch der Begriff des Gleichartigen irgend wovon in ihm möglich wäre.

Wie es nun mit der Gröfse ist, so ist es auch mit der Beschaffenheit, Ursache, Wirklichkeit u. s. w. Diese reinen Verstandeserkenntnisse müssen also allen übrigen Verstandeserkenntnissen, deren Inhalt seinen Ursprung in der Empfindung hat, und also auch den sinnlichen Gegenständen selbst, in so fern sie von uns gedacht und erkannt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 99. C. 87.).

5. Nun mufs die transscendentale Logik zwei Theile haben. Der eine Theil mufs die Elemente der reinen Verstandeserkenntnifs selbst vortragen, die als Grundvorstellungen aller Erkenntnifs aus dem menschlichen Verstande entspringen, so dafs ohne sie gar kein Gegenstand gedacht werden kann. Dieser Theil heifst die transscendentale Analytik, und ist eine Logik der Wahrheit; denn ihr kann keine Erkenntnifs widersprechen, ohne dafs sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. h. alle Beziehung auf irgend einen Gegenstand, mithin alle Wahrheit. In dieser Logik kann man sich überzeugen, dafs jene reinen, aus dem menschlichen Verstande selbst entspringenden. Gedanken blofse Gedankenfor-

men ſind, die folglich leer ſeyn müſſen, wenn ſie nicht durch die Anſchauung einen Inhalt bekommen, ſo daſs ich z. B. nicht nur ſagen kann, der Gegenſtand hat eine Gröſse, denn ohne alle Gröſse kann uns, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes wegen *), kein Gegenſtand vorkommen; ſondern auch: hier iſt das, was ich meſſen und folglich durch den Begriff der Gröſse denken kann. Denn fehlt mir das, was der Meſſung fähig iſt, ſo habe ich keinen Stoff zum Begriff Gröſse, und denke durch ihn weiter nichts, als dieſen Begriff ſelbſt, alſo meine leere Gedankenform ohne Gegenſtand, ohne einen Begriff, der dieſe Form annimmt. Nun hat man mit ſolchen Gedankenformen lange geſpielt, und ſich eingebildet, man könne bloſs durch ſie etwas erkennen, wenn auch keine Gegenſtände auf die Sinne Eindrücke machten, die durch dieſe Gedankenformen gedacht werden könnten. Auf dieſe Art aber erdichtet man durch den Verſtand, vermittelſt der Einbildungskraft, Gegenſtände, welche K. vernünftelte Gegenſtände nennt, weil es das Anſehen hat, als könnte ſo die bloſse Vernunft durch ſich allein, ohne alle Anſchauung, zur Erkenntniſs von Gegenſtänden gelangen. Das iſt aber ein bloſser Schein von Erkenntniſs. Die transſcendentale Logik, als Wiſſenſchaft, einen ſolchen Schein zu erregen, würde transſcendentale Dialektik heiſsen müſſen. Allein K. gebraucht dieſe Benennung, um die Wiſſenſchaft damit zu bezeichnen, welche den Urſprung dieſes Scheins, und damit ihn ſelbſt, aufdeckt. Dieſer Schein hängt uns allen von Natur an, wir können ihn als Schein kennen lernen,

*) Dies iſt der Grund, warum der Mathematiker ſagen kann: die Gröſse kömmt bei allen Dingen in der Welt vor. Mönnich Lehrbuch der Mathematik. Berlin 1800. I. Th. I. Abtheil. §. 3.

aber wir können ihn nie wegschaffen. So wenig es möglich ist, zu machen, dass wir keinen Regenbogen mehr sehen, oder ihn nicht mehr als einen in den Wolken befindlichen Gegenstand anschauen, ob wir wohl wissen, dass er nur eine auf unsern Organen beruhende Erscheinung ist: so wenig können wir machen, dass uns z. B. der Raum nicht als etwas ausser uns Befindliches, worin die ganze Cörperwelt ist, vorkommen sollte, oder dass wir nicht immer geneigt seyn sollten, die Grenzen unsrer Erkenntniss zu überschreiten, um etwas zu erkennen, was nicht in die Sinne fällt, und wovon wir nicht wissen, was die Begriffe: Grösse, Beschaffenheit, Ursache u. s. w. von einem solchen nichtsinnlichen Gegenstande gebraucht, sagen wollen (M. I. 99. C. 87. f.). S. Dialektik.

6. Die transscendentale Analytik ist also derjenige Theil der transscendentalen Logik, der unser gesammtes Erkenntniss *a priori* in die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss zergliedert. Diese Elemente, oder Elementarbegriffe, sind die aus dem Verstande, bei seinem Geschäft zu denken, entspringenden Vorstellungen (Kategorien, s. Kategorie). Bei ihnen kömmt es auf vier Stücke an:

a. diese Begriffe müssen rein und nicht etwa empirische Begriffe seyn, d. i. solche, deren Inhalt durch Eindrücke auf die Sinne gegeben wird;

b. müssen diese Begriffe nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit gehören, sondern zum blossen Denken und Verstande, d. i. sie müssen durch blosses Denken entspringen;

c. müssen sie auch Elementarbegriffe seyn, d. i. solche, die von keinem andern Begriff abgeleitet, und aus keinem andern weiter zusammengesetzt sind;

d. diese Elementarbegriffe müssen endlich in einer vollständigen Tafel derselben aufgestellt werden können, und man muss sich überzeugen können, dass keiner derselben zurückgeblieben ist, so dass man in ihnen das ganze Feld des reinen Verstandes gleichsam vor sich hat. Wenn man nehmlich ein Erkenntnissvermögen ins Spiel setzt oder wirken lässt, z. B. den Verstand, d. h. denkt: so thun sich Begriffe hervor, die es kennbar machen, d. i. es entstehen z. B. beim Denken gewisse Begriffe, die immer wieder vorkommen beim Denken, z. B. Grösse, Ganzes, Theil, Maass, Beschaffenheit, Ursache, Wirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit u. s. w. Diese Begriffe lassen sich sammlen, aber ohne dass man weiss, ob man sie alle habe, oder alle auffinden werde (C. 91. f. M. I. 102.). Daher muss nun die Transscendentalphilosophie ein Princip ausfindig machen, nach welchem sie diese Begriffe aufsuchen kann. Es muss, weil diese Begriffe alle rein aus dem Verstande entspringen, im Verstande selbst ein Grund liegen, in welchem sie alle zusammenhängen (C. 92. M. I. 103.).

(M. I. 100. C. 89.) S. Kategorie.

7. Die transscendentale Analytik besteht aus zwei sehr von einander verschiedenen Theilen, dem System der Begriffe und dem System der Urtheile oder Grundsätze; das erstere oder die Analytik der Begriffe des reinen Verstandes ist die Zergliederung des Verstandesvermögens, um dadurch den Ursprung der Begriffe *a priori* zu erforschen; das zweite oder die Analytik der Grundsätze des reinen Verstandes lehrt die Möglichkeit synthetischer Urtheile des reinen Verstandes aus reinen Verstandesbegriffen, zeigt die Möglichkeit der Anwendung dieser Begriffe auf Erscheinungen oder sinnliche Gegenstände, und stellt jene Grundsätze auf (M. I. 101. C. 90.).

8. Die transſcendentale Logik kann das nicht in ihrem Fache, was die formale oder gemeine in dem ihrigen kann. Sie kann nicht den Kanon für die Vernunft, im engern Sinne dieſes Worts, mit befaſſen, d. h. es iſt unmöglich zu zeigen, daſs diejenigen Erkenntniſſe, die aus dem Vernunftvermögen entſpringen, in ſo fern wir unter demſelben das Vermögen verſtehen, ſolche Vorſtellungen zu haben, deren Gegenſtand in gar keiner Erfahrung zu finden iſt, z. B. die Vorſtellung von der Freiheit des Willens, einem Geiſte u. ſ. w. wirklich einen Gegenſtand auſser dem Felde der Erfahrung haben. Denn es zeigt ſich bei näherer Unterſuchung dieſes Vermögens vielmehr, daſs der transſcendentale Gebrauch der Vernunft, d. h. der Gebrauch der Vernunft über Gegenſtände überhaupt, auch wenn ſie nicht in der Anſchauung gegeben ſind, *a priori* etwas auszumachen, gar nicht objectiv gültig ſei, d. i. über ſolche Gegenſtände nichts allgemeingeltend entſcheiden könne. Da es uns aber demungeachtet ſtets ſo vorkömmt, als könnten wir, durch bloſse Vernunft, auch überſinnliche Gegenſtände, d. i. ſolche, die in keiner Erfahrung gegeben ſind, erkennen: ſo kann es, wenn dieſe Erkenntniſs wirklich nicht möglich iſt, auch nicht eine Anweiſung geben, dieſe Gegenſtände zu erkennen, welche zur transſcendentalen Analytik gehören würde, ſondern nur eine Anweiſung, ſich nicht von jenem Schein einer Erkenntniſs äffen zu laſſen, und dieſe Anweiſung, als einen Theil der transſcendentalen Logik, nennt Kant die transſcendentale Dialektik (M. I. 185. C. 170.).

Die transſcendentale Analytik hat es daher nur mit dem Verſtande als einem Vermögen reiner Begriffe *a priori*, und mit der Urtheilskraft, als dem Vermögen, reine Grundſätze *a priori* aus dem Verſtande abzuleiten, und nicht mit der Vernunft zu thun, weil dieſe kein Vermögen ſolcher

Principien *a priori* ist, welche über die wirkliche Beschaffenheit der Gegenstände, denen der Verstand Regeln *a priori* vorschreibt, etwas bestimmen. Nur der Verstand und die Urtheilskraft haben daher einen Kanon ihres objectiv gültigen Gebrauchs in der transscendentalen Logik. Die Vernunft in ihren Versuchen, über Gegenstände *a priori* etwas auszumachen, und das Erkenntniss über Gegenstände möglicher Erfahrung zu erweitern, ist ganz und gar dialektisch, oder erregt bloss den Schein einer solchen Erkenntniss, und ihre Scheinbehauptungen schicken sich durchaus nicht in einen Kanon, oder eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Erkenntnissvermögen, um wirkliche Gegenstände dadurch zu erkennen, dergleichen doch die Analytik enthalten soll (M. I. 186. C. 170. f.).

9. Die transscendentale Analytik der Begriffe handelt also den Kanon für den Verstand ab, oder zeigt, wie es möglich ist, dass solche Begriffe, welche Kategorien heissen (s. Kategorie) aus demselben entspringen, und wie dadurch allein Gegenstände der Erfahrung möglich sind. Die transscendentale Analytik der Grundsätze aber handelt den Kanon für die Urtheilskraft ab, oder zeigt, wie es möglich ist, dass, vermittelst der Urtheilskraft, Urtheile *a priori* aus unserm Verstande entspringen, und wie diese erst die Erfahrung möglich machen. Dieser Kanon ist eigentlich eine Anweisung, die Kategorien, welche die Regeln *a priori* sind, die für die Erfahrung Gültigkeit haben, auf Erscheinungen anzuwenden. Er kann auch die Doctrin der Urtheilskraft heissen, oder die Wissenschaft von dem Verfahren unsrer Urtheilskraft, durch die Kategorien Erfahrungserkenntniss hervorzubringen (M. I. 187. C. 171.).

Die transscendentale Logik ist also die-

jenige Wissenschaft, welche den Ursprung, Umfang und die Allgemeingültigkeit aller Erkenntnisse des reinen Verstandes bestimmt. Wenn sie es daher in einem Stücke der allgemeinen Logik nicht gleich thun konnte, so kann sie es in einem andern derselben wieder zuvor thun, und etwas lehren, was jene nicht lehren kann. Sie kann nehmlich lehren die Fehltritte der Urtheilskraft verhüten, indem sie nicht bloss die Regeln (Kategorien) angiebt, sondern sogar die Bedingungen, unter welchen man unter diese Regeln subsumiren kann. Sie bestimmt also den Fall, auf welchen die Regel allein kann angewandt werden, welches der allgemeinen Logik mit ihren Regeln selbst sowohl als mit der Urtheilskraft überhaupt nicht möglich ist. Und eben hierin bestehet sogar der hauptsächlichste Nutzen und Gebrauch der transscendentalen Logik (M. I. 189. C. 174.).

Endlich kömmt auch eine Art der Urtheile in der transscendentalen Logik vor, welche die allgemeine Logik gar nicht kennt, und deren Möglichkeit zu erklären das wichtigste Geschäft der transscendentalen Logik ist. Dies sind die synthetischen Urtheile, d. h. diejenigen, deren Wahrheit sich nicht auf Identität der Begriffe, d. i. darauf gründet, dass der Begriff des Prädicats mit dem Begriff des Subjects, oder doch einem Merkmale in diesem Begriff, einerlei ist. Die transscendentale Logik zeigt nun die Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* und die Bedingungen und den Umfang ihrer Gültigkeit. Erst nach Vollendung dieses Geschäfts kann sie ihrem Zwecke, nehmlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verstandes zu bestimmen, vollkommen ein Genüge thun (M. I. 221. C. 193. L. 173.).

Ich will nun noch, zum Beschluss dieses Artikels, die verschiedenen Arten der Logik alphabetisch anführen und erklären:

10. **Allgemeine Logik**, s. **Elementarlogik**.

11. **Angewandte Logik**, eine Betrachtung des Verstandes, so fern er mit den andern Gemüthskräften vermischt ist, die auf seine Handlungen einfliessen und ihm eine schiefe Richtung geben, so dass er nicht nach den Gesetzen verfährt, von denen er wohl selbst einsieht, dass sie die richtigen sind. Sie sollte eigentlich nicht Logik heissen; denn sie ist ein Theil der Psychologie, nehmlich der, in welchem wir betrachten, wie es bei unserm Denken zuzugehen pflegt, nicht wie es zugehen soll. Am Ende sagt sie zwar, was man thun soll, um unter den mancherlei subjectiven Hindernissen und Einschränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verstande zu machen. Auch können wir von ihr lernen, was den richtigen Verstandesgebrauch befördert, die Hülfsmittel desselben oder die Heilungsmittel von logischen Fehlern und Irrthümern. Aber eine Vorübung oder einleitende Wissenschaft zu den übrigen philosophischen Wissenschaften (Propädeutik) ist sie doch nicht. Denn die Psychologie (Seelenlehre), aus welcher in der angewandten Logik alles das genommen werden muss, was nach den Regeln der Logik geprüft wird, ist ein Theil der philosophischen Wissenschaften, zu denen die Logik die Propädeutik seyn soll (L. 14.). Einige Logiker setzen zwar in der Elementar- oder allgemeinen Logik psychologische Principien voraus. Dergleichen Principien aber in diese Art der Logik zu bringen, ist eben so ungereimt, als Moral vom Leben, wirklichem gewöhnlichen Handeln herzunehmen. Wir wollen in der Elementarlogik nicht wissen, wie der Verstand ist und denkt, und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern wie er im Denken verfahren sollte (L. 6.), s. Elementarlogik, 2.

Man sagt zwar, in der angewandten Logik soll die Technik, oder die Art und Weise eine Wissenschaft zu bauen, vorgetragen werden. Das ist aber vergeblich, ja sogar schädlich. Man fängt dann an zu bauen, ehe man Materialien hat, und giebt wohl die Form, es fehlt aber am Inhalt. Diese Technik muss bei jeder Wissenschaft vorgetragen werden (L., 14. f.), s. Elementarlogik, 4. ff.

12. Logik der Wahrheit, s. 5.

13. Logik des allgemeinen Verstandesgebrauchs, s. Elementarlogik.

14. Logik des besondern Verstandesgebrauchs, s. 1.

15. Logik des empirischen Denkens, s. Logik des gemeinen Verstandes.

16. Logik des gemeinen Verstandes, oder der gemeinen Vernunft (*logica sensus communis*). Dies kann zweierlei heissen, entweder eine Logik, nach welcher der gemeine Verstand denkt; allein eine solche Logik ist ein Unding und der Begriff davon ein Widerspruch. Der gemeine Verstand ist nehmlich das Vermögen, die Regeln des Verstandes *in concreto* oder in besondern Fällen, so wie sie im Felde der Erfahrung in einzelnen Beispielen gegeben werden, einzusehen und anzuwenden. Der gemeine Verstand hat also weiter keinen Gebrauch, als sofern er seine Regeln (obgleich dieselben ihm wirklich *a priori* beiwohnen) in der Erfahrung bestätigt sehen kann (Pr. 197.). Die Logik soll aber eine Wissenschaft von den Regeln des Denkens *in abstracto* oder durch Verallgemeinerung der Begriffe seyn, so dass die einzelnen Fälle, sie mögen in der Erfahrung vorkommen oder nicht,

nun in allgemeinen Regeln gedacht werden. Alſo kann eine Logik nicht ein Product des gemeinen Verſtandes ſeyn; denn das Vermögen der Regeln des Erkenntniſſes *in concreto* kann nicht das Vermögen der Regeln des Erkenntniſſes *in abſtracto* ſeyn; beide Vermögen ſind einander gerade entgegen geſetzt. Oder eine Logik des gemeinen Verſtandes ſoll heiſsen eine Sammlung und logiſche Prüfung der Regeln, nach welchen der gemeine Menſchenverſtand beim Denken verfährt; alſo eine Anweiſung zum Denken über bloſs empiriſche oder Erfahrungs-Gegenſtände. Eine ſolche Prüfung und Anweiſung iſt möglich. In derſelben wird von den beſondern Regeln der Logik des ſpeculativen Verſtandes abſtrahirt (L. 15.), ſ. Natürliche Logik und Empiriſch, 5.

17. Logik des reinen Denkens, ſ. Logik des ſpeculativen Verſtandes.

18. Logik des Scheins, ſ. Dialektik und Schein.

19. Logik des ſpeculativen Erkenntniſſes, des ſpeculativen Vernunftgebrauchs, des ſpeculativen Verſtandes, eine Logik, nach welcher der ſpeculative Verſtand denkt. Der ſpeculative Verſtand iſt aber das Vermögen der Erkenntniſs der Regeln *in abſtracto*. Nun iſt aber die Elementarlogik die Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens *in abſtracto*. Alſo iſt die Logik des ſpeculativen Verſtandesgebrauchs einerlei mit der Elementarlogik. Man kann indeſſen den ſpeculativen Verſtand insbeſondere zum Object der Logik annehmen, daſs heiſst, von den allgemeinen Regeln, nach welchen der Verſtand beim Denken überhaupt und ohne Unterſchied über Gegenſtände des Erfahrungserkenntniſſes ſowohl als des Erkenntniſſes *a priori* verfährt, ab-

ſtrahiren, und ſich bloſs die Regeln vorſtellen, nach welchen der Verſtand beim Denken über Gegenſtände *a priori* verfährt. Dies giebt denn eine Logik des ſpeculativen Verſtandes, welche mit der transſcendentalen einerlei iſt, und ſich von der Logik des gemeinen Verſtandes oder des empiriſchen Denkens unterſcheidet (L. 15.).

20. Logik des ſpeculativen Verſtandes, ſ. Logik des ſpeculativen Erkenntniſſes.

21. Dialektik, ſ. Dialektik.

22. Elementarlogik (*logica elementaris*), ſ. Elementarlogik.

23. Formale Logik (*logica formalis*), ſ. Elementarlogik und Encyclopädie, 9.

24. Gemeine Logik (*logica communis*) iſt einerlei mit Elementarlogik, ſ. Elementarlogik.

25. Künſtliche Logik, wiſſenſchaftliche Logik (*logica ſcholaſtica*, ſ. *artificialis*) iſt einerlei mit Elementarlogik; ſie iſt die Wiſſenſchaft der nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verſtandes- und Vernunft- Gebrauche *in concreto*, *a priori* erkannt werden können und müſſen, ob ſie gleich zuerſt nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können (L. 12.).

26. Natürliche Logik, populäre Logik (*logica naturalis*) iſt einerlei mit der Logik des gemeinen Verſtandes und iſt eigentlich keine Logik, ſondern eine anthropologiſche

Wiſſenſchaft, die nur empiriſche Principien hat, indem ſie von den Regeln des natürlichen Verſtandes- und Vernunft-Gebrauchs handelt, die nur *in concreto*, alſo ohne Bewuſstſeyn derſelben *in abſtracto*, erkannt werden (L. 12.), ſ. Logik des gemeinen Verſtandes.

27. Populäre Logik, ſ. Natürliche Logik.

28. Praktiſche Logik. Die allgemeine Logik abſtrahirt von allem Inhalt; eine praktiſche Logik wäre aber die Anwendung der Logik auf einen beſtimmten Inhalt. Eine ſolche praktiſche Logik, die die Kenntniſs einer gewiſſen Art von Gegenſtänden, worauf die allgemeine Logik angewandt wird, vorausſetzt, wäre alſo ein Unding, oder ihr Begriff enthält einen Widerſpruch (*contradictio in adjecto*). Die allgemeine Logik kann folglich keinen praktiſchen Theil haben. Wir können aber jede Wiſſenſchaft eine praktiſche Logik nennen; denn in jeder müſſen wir eine Form des Denkens haben. Die allgemeine Logik, als praktiſch betrachtet, kann daher nichts weiter ſeyn, als eine Technik der Gelehrſamkeit überhaupt, — ein Organon der Schulmethode (L. 13.), ſ. Methodenlehre.

29. Reine Logik, ſ. Elementarlogik, 4. f.

30. Theoretiſche Logik. Die ganze allgemeine Logik iſt, da ſie, als ein bloſser Kanon, eine Wiſſenſchaft der nothwendigen Geſetze des Denkens überhaupt iſt, und von allem Denken über beſtimmte Gegenſtände abſtrahirt, theoretiſch; folglich iſt theoretiſche Logik ganz einerlei mit Elementarlogik (L. 5. 13.), ſ. Elementarlogik.

31. Transfcendentale Logik, f. 1. ff.

32. Wiffenfchaftliche Logik, f. Logik, künftliche.

Immanuel Kants Logik. Königsberg. 1800. 8.

Deff. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. S. 74. ff.

Logifch,

λογικος, *logicus*, *logique.* So heifst das Prädicat, welches das Verhältnifs einer Vorftellung zum Verftande angiebt, dafs fie nehmlich durch Begriffe gedacht und erkannt werden kann. S. den vorhergehenden Artikel. Eine Beurtheilung ift logifch (U. VIII.) heifst z. B., ein Begriff vom Object ift fein Beftimmungsgrund. Die Stufenleiter ift logifch, wenn bei einem Begriff von immer mehrern und mehrern Merkmalen abftrahirt wird, und wir dadurch immer allgemeinere Begriffe bekommen (E. 57.); fo heifst die Reihe diefer Begriffe ihre logifche Stufenleiter. Man kann fich auch die Sache umgekehrt denken, f. Affinität, 9. ff. (M. I. 366.). Der Begriff, in welchem von gewiffen Merkmalen abftrahirt wird, heifst der höhere Begriff und der logifche Ort aller der Begriffe, welche eben die Merkmale enthalten, als der höhere, in welchen aber auch zugleich noch andere Begriffe enthalten find, von denen eben in jenem höhern abftrahirt wird (M. I. 366), z. B. der Begriff Cörper ift der logifche Ort für die Begriffe Feuer, Erde u. f. w. Ueber den Unterfchied zwifchen logifcher und äfthetifcher Deutlichkeit f. Aefthetifch.

Lücke,

Kluft, *hiatus*, *hiatus.* Wenn man fich vorftellt, es könne zwifchen zwei Erfcheinungen einen ganz

leeren Raum geben, in welchem gar keine Erscheinung befindlich sei, so daſs man nicht bloſs keine Erscheinung wahrnehme, sondern auch wirklich keine dazwischen befindlich sei: so wäre dies eine Lücke oder Kluft zwischen zwei Erscheinungen. Wer sich z. B. vorstellt, der Raum unter der Glocke einer Luftpumpe werde durch das Auspumpen der Luft aus demselben ganz leer von aller Materie, denkt sich eine solche Lücke oder Kluft innerhalb der Wände der Glocke.

In der Reihe der Erscheinungen giebt es keine Lücke (*in mundo non datur hiatus*). Man kann diesen Satz das Gesetz der Continuität der empirischen Anschauungen im Raume nennen. Das ist so zu verstehen: in die Erfahrung kann nichts hineinkommen, was einen leeren Raum zwischen den Erscheinungen bewiese, oder auch nur zulieſse, daſs zwischen der Verknüpfung der sinnlichen Eindrücke (in der empirischen Synthesis) leere Stellen wären, so daſs dies Leere gleichsam als ein Theil des Verknüpften (Ganzen) angesehen werden könnte. Im Felde möglicher Erfahrung oder in der Welt kann es durchaus kein solches Leeres geben. Denn dasselbe wäre gegen das Princip der Continuität (s. Continuität, 21.), nach welchem aus einer empirischen Zeit zu der andern und einem empirischen Raum zu dem andern ein Uebergang seyn muſs, der nur wieder durch Wahrnehmung dessen, was Zeit und Raum erfüllt, möglich ist. Nun kann die Abwesenheit des Gegenstandes, das Nichts, nicht wahrgenommen, aber auch aus dem Mangel der Wahrnehmung eines Gegenstandes nicht geschlossen werden, daſs keiner vorhanden sei; folglich kann auch die Unmöglichkeit, innerhalb der Begrenzung eines Raums durch Materie etwas wahrzunehmen, keinen leeren Raum begründen. Also kann es aus diesen metaphysischen Gründen zwischen den Erscheinungen keine Lücke geben,

weil ſie weder durch Wahrnehmung noch durch Schlüſſe möglich iſt, welches doch die beiden einzigen Arten ſind, wie im Felde der Erfahrung die Realität des Objects nachgewieſen werden kann, ſ. Wahrnehmung.

Dieſer Grundſatz iſt mathematiſch, d. i. er betrifft die Anſchauung der Erſcheinungen, und geht auf Erſcheinungen ihrer bloſsen Möglichkeit nach. Er iſt eine Regel *a priori* der Erzeugung derſelben ihrer Anſchauung nach, oder ein Naturgeſetz *a priori* (C. 221.), und gehört zu den Grundſätzen der Quantität. Er iſt das Princip der Continuität angewendet auf die empiriſchen Anſchauungen im Raume. Dieſer Satz iſt alſo transſcendentalen Urſprungs, d. i. er entſpringt aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt, und gehört alſo einer der vier Claſſen der Kategorien, nehmlich der der Quantität zu. Er verbannt aus der Natur, als dem Inbegriff der Erſcheinungen, alle Leere in der Anſchauung, und legt derſelben dadurch eine gewiſſe Beſchaffenheit bei, welche ihr vermöge des Erkenntniſsvermögens des Menſchen nothwendig zukommt. Er hat ebenfalls den Zweck, in der empiriſchen Syntheſis (Verknüpfung der Erfahrung nach zufälligen Erfahrungsgeſetzen) nichts zuzulaſſen, was dem Verſtande und dem Zuſammenhange aller Erſcheinungen Abbruch thun könnte. Denn der Verſtand iſt es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle empiriſche oder mit Wahrnehmung verknüpfte Anſchauungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird (C. 281. f. M. I. 531.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abtheil. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 221. u. 281. f.

Lüge,

s. Unwahrheit.

Lust,

voluptas, volupté. Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist jederzeit Lust oder Unlust verbunden; aber es giebt auch eine Lust oder Unlust, mit der kein Begehren oder Verabscheuen verbunden ist (K. I.). Was ist nun Lust oder Unlust?

2. Lust oder Unlust ist das Subjective an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnisstück werden kann; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung. Diese Erklärung ist positiv und negativ zugleich. Die Lust oder Unlust ist das Subjective an einer Vorstellung, ist eine positive Bestimmung, welche aussagt, dass es etwas in dem erkennenden Subject ist, was mit der Vorstellung des Gegenstandes verknüpft ist, und nicht etwas in dem Gegenstande. Aber eben daraus folgt nun auch die zweite, negative, Bestimmung in unsrer Erklärung. Ist die Lust oder Unlust etwas aus dem erkennenden Subject entspringendes, so kann es unmöglich etwas seyn, wodurch man den Gegenstand oder etwas in oder an demselben erkennen kann, denn es stellt nichts an dem Gegenstande, sondern etwas in dem Subject Befindliches, vor (U. XLIII.). Aber was ist nun dies bei einer Vorstellung im Subject Befindliche, was wir Lust und Unlust nennen?

3. Lust ist die Vorstellung der Uebereinstimmung des Gegenstandes (welcher

auch eine Handlung ſeyn kann) mit den ſubjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Cauſalität einer Vorſtellung in Anſehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Beſtimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). Aus dieſer Erklärung ſehen wir erſtens, daſs die Luſt, und folglich auch ihr Widerſpiel, die Unluſt (ſ. Gefühl, 3.), etwas im innern Sinne Befindliches iſt, welches Kant im Gegenſatz der Anſchauungen in den äuſsern Sinnen, in engerer Bedeutung, Vorſtellung nennet. Es iſt aber dieſe Vorſtellung nicht eine ſolche, wodurch etwas im Gegenſtande erkannt wird, (ob ſie gleich die Wirkung einer Erkenntniſs ſeyn kann,) wodurch ſich Luſt und Unluſt von den Vorſtellungen in der engſten Bedeutung dieſes Worts (der objectiven Vorſtellung) unterſcheidet. Die Luſt iſt eine Vorſtellung, durch welche die Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit den Bedingungen des Lebens des Subjects, die in demſelben liegen, gefühlt wird (eine ſubjective Vorſtellung). Das Leben des Subjects iſt nehmlich das Vermögen deſſelben, nach den Geſetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Denn dadurch unterſcheidet ſich ja das Lebende von dem Lebloſen, daſs jenes begehren, und nach den Geſetzen dieſes Begehrens wirken, z. B. ſich ſelbſt bewegen, oder in Ruhe verſetzen, denken u. ſ. w. kann. Dahingegen das Lebloſe nur nach den Geſetzen der Materie (dem Geſetze der Trägheit) ſich leidend verhält, und der Zuſtand deſſelben gar nicht durch ſich ſelbſt, aus einem im innern Sinn liegenden Princip, ſondern bloſs durch ein äuſseres Princip (andere bewegte Materie) verändert werden kann. Zweitens, die ſubjectiven Bedingungen des Lebens, oder das, was es dem Subject möglich macht, nach den Geſetzen ſeines Vermögens zu begehren, zu wirken, und in dem Subject ſelbſt liegt, iſt das Vermögen der Cauſali-

tät einer Vorſtellung in Anſehung der Wirklichkeit ihres Objects, d. i. daſs die Vorſtellung die Kraft des Subjects beſtimmen kann, den Gegenſtand, den ſie vorſtellt, hervorzubringen. Stimmt nun drittens der Gegenſtand (oder eine Handlung) mit der Vorſtellung von ihm, in ſo fern ſie die Kraft ihn hervorzubringen beſtimmen kann, überein, d. i. läſst ſich der Gegenſtand darin mit der Vorſtellung von ihm vereinigen, daſs nun dieſe Vorſtellung die Kraft, ihn hervorzubringen, beſtimmen kann, kurz, befördern ſie ſich einander wechſelſeitig: ſo fühlt das Subject dieſe Uebereinſtimmung (hat die ſubjective Vorſtellung derſelben) und dieſes Gefühl heiſst Luſt; das Gefühl des Widerſtreits heiſst Unluſt (P. 16.*).

4. Wir ſehen hieraus, daſs die Luſt, der Zuſtand, nicht des Gegenſtandes, ſondern des erkennenden Gemüths, in welchem eine Vorſtellung (des Gegenſtandes, der doch immer auch nur Vorſtellung des Gemüths iſt) mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt. Dieſe Zuſammenſtimmung einer Vorſtellung mit ſich ſelbſt kann nun gefühlt werden, entweder ehe die Vorſtellung die Kraft beſtimmt, den Gegenſtand hervorzubringen, dann iſt ſie der Grund einer Handlung, nehmlich, den Gegenſtand hervorzubringen; oder nachdem die Vorſtellung die Kraft ſchon beſtimmt hat, dann kann ſie nicht der Grund ſeyn, welcher immer vor dem Gegründeten hergehen muſs, ſondern ſie iſt bloſs der Grund, den Zuſtand, worin ſich das Gemüth befindet (z. B. eine ſchöne Statue anzuſchauen, oder gegen eine ſinnliche Neigung aus Pflicht zu handeln), zu erhalten. Denn wenn die Gemüthskräfte einander wechſelſeitig befördern, und ſo auch die Vorſtellungen, die dadurch möglich werden: ſo erhält ſich dieſer Zuſtand ſelbſt, und das Gefühl dieſer wechſelſeitigen Beförderung, welches nicht vor derſelben hergeht, ſondern darauf folgt, iſt der dazu hinwirkende Grund, dieſen

Zuftand zu erhalten. Und fo kann man fagen: die Luft ift ein Zuftand des Gemüths, in welchem eine Vorftellung mit fich felbft zufammenftimmt, als Grund, entweder diefen blofs felbft zu erhalten, oder ihr Object hervorzubringen (B. II, 576).

5. Diefe Erklärungen der Luft (in 3 und 4) find ganz transfcendental, d. h. fie find aus lauter Merkmalen des reinen Verftandes (Kategorien), die nichts Empirifches enthalten, zufammengefetzt. Das heifst, es find eigentlich nur die reinen Verftandesbegriffe angegeben, unter welchen das Gefühl der Luft fteht, oder durch welche daffelbe, um eine Erkenntnifs von demfelben hervorzubringen, beftimmt werden müfste. Diefe Verftandesbegriffe find: Gegenftand und Vorftellung deffelben, die Reflexionsbegriffe der Uebereinftimmung und des Widerftreits, die Caufalität der Vorftellung und das Dafeyn des Gegenftandes, als Wirkung jener Caufalität. Nun kann man aber noch nach der Anfchauung fragen, welche allen diefen Begriffen Realität giebt, oder macht, dafs diefe Erklärung nicht leer ift, fondern einen wirklichen Gegenftand in der Erfahrung hat. Allein diefes Empirifche ift nichts im Gegenftande, fondern etwas im Subject; wir können daher wohl aus der Anfchauung unferes Gemüthszuftandes, aber nicht aus der Anfchauung des Objects, die Realität deffen, was Gefühl der Luft ift, ableiten. Nun werden wir uns aber blofs bei der Anfchauung unferes Gemüthszuftandes deffen, was in unferm Gemüth ift (der Vorftellungen), bewufst. Sind diefe nur Gefühle, fo läfst fich das Empirifche derfelben nicht erkennen, weil dazu ein Gegenftand gehören würde, welcher angefchauet wird. Das Gefühl ift aber die unmittelbare Vorftellung felbft, und von der Vorftellung, die wir Begriff nennen, wefentlich verfchieden; alfo können wir das Empirifche der Luft

im Gefühl derſelben bloſs fühlen, aber, ob wir es gleich durch Kategorien denken können, ſo kann doch das Empiriſche nicht weiter durch Verſtandesmerkmale erkannt werden, eben ſo wie eine Anſchauung zwar auf Begriffe gebracht werden kann, aber das Empiriſche derſelben bei der Anſchauung ſelbſt empfunden werden muſs. Folglich können Luſt und Unluſt eigentlich nicht weiter erklärt, ſondern bloſs die Kategorien angegeben werden, unter welchen das Empiriſche derſelben ſteht. Man kann daher zwar ſagen, Luſt und Unluſt ſind die Gründe des Einfluſſes, den eine Vorſtellung auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, durch welche Erklärung aber freilich dieſe Gründe nicht ſelbſt erkannt werden. Doch hilft uns dieſe Expoſition zu der Einſicht, daſs dieſe Gründe nicht weiter einzuſehen ſind (P. 17 *) B. II. 575.).

6. Contemplative Luſt, ſ. Gefühl, 2. 29. Geſchmack, Schönes und Geſchmacksurtheil.

Intellectuelle Luſt, ſ. Intereſſe, 6. und Gefühl, 2. 29.

Luſt am Erhabenen, ſ. Erhaben.

Moraliſche Luſt, Luſt der geſetzlichen Thätigkeit, der Selbſtthätigkeit, moraliſches Gefühl, ſittliches Gefühl (T. 35 ff.), ſ. Achtung, Gutes und Pflichtgefühl.

Negative Luſt, Unluſt, das, was der Luſt im Realverſtande entgegengeſetzt iſt, das Widerſpiel der Luſt (S. II. 75), ſ. Unluſt und Gefühl 3, A.

Pathologiſche Luſt, ſ. Sinnenluſt.

Praktiſche Luſt, ſ. Intereſſe, 6.

Sinnliche Luſt, ſ. Gefühl, 2.

Sinnenluſt, Luſt aus dem Genuſſe, pathologiſche Luſt, iſt eine Art der ſinnlichen Luſt, nehmlich die Luſt durch den Sinn, (T. 79.) ſ. Angenehm, Gefühl, 2. und Sinnenluſt.

Man vergleiche hiermit die Artikel: Angenehm und Gefühl.

Kant Critik der pract. Vern. Vorrede. S. 16 * f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einl. VII. S. XLIII.

Deſſ. met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. S. I.

Deſſ. met. Anfangsgr. der Tugendl. Eth. Elemen. I. B. I. Hptſt. II. Art. §. 7. Caſ. Fr. S. 79.

Deſſ. Verſ. den Begr. der negat. Gröſse u. ſ. w. II. Abth. S 21

Beck Erläut. Ausz. Kant Anmerk. zur Einl. in die Cr. der Urth. S. 574. f.

Luſtgärtnerei,

ſchöne Gartenkunſt, *topiaria*.

Man kann die Producte der Natur ſo zuſammenſtellen und ordnen, daſs dieſe Zuſammenſtellung das Gefühl des Schönen in uns hervorbringt, und daſs es uns dabei ſcheint, als hätte die Natur ſie ſelbſt ſo geordnet, und dabei Ideen zur Abſicht gehabt (ſ. Natur). Nun heiſst aber diejenige bildende Kunſt, welche Geſtalten im Raume zum Ausdruck für Ideen, aber bloſs fürs Geſicht kennbar macht, die Mahlerei oder Mahlerkunſt (M. II. 713. f.), ſ. Kunſt, bildende. Die-

jenige Mahlerei folglich, welche durch die Zuſammenſtellung der Producte der Natur ſelbſt und dadurch der Schein von Benutzung und Gebrauch der Naturproducte zu andern Zwecken (Ideen), als bloſs für das Spiel der Anſchauung in Beſchauung ihrer Formen, hervorgebracht wird, heiſst die Luſtgärtnerei (M. II. 715. b. U. 207. 209.), ſ. Mahlerei.

Luxus,

Ueppigkeit, *luxe*, die Höhe im Fortſchritte der Cultur, wenn der Hang zum Entbehrlichen ſchon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt (U. 393.), ſ. Glückſeligkeit 13. und Ueppigkeit.

M.

Macht,

potentia, puissance. Macht ist ein Vermögen, welches grossen Hindernissen überlegen ist. Das Vermögen aber ist das, was es einem Wesen möglich macht, gewisse Wirkungen hervorzubringen. Sind die Hindernisse, welche durch die Macht aus dem Wege geräumt werden können, von der Art, dass sie selbst andern grossen Hindernissen, nur nicht dieser Macht überlegen sind, so dass sie also selbst Macht besitzen: so heisst die Macht, die der Macht dieser Hindernisse überlegen ist, Gewalt. So ist z. B. die Natur eine solche Macht, die uns, als physischen Wesen, überlegen ist; denn ein Erdbeben kann uns verschlingen, ein Blitz zerschmettern, das Meer in seinen Schooss begraben. Allein wir haben eine moralische Macht, die der Natur überlegen ist, denn unsern Geist kann kein Erdbeben, kein Blitz und der tobende Ocean nicht zerstören, auch ist er ihnen durch die Festigkeit guter Grundsätze überlegen, bei welchen das Gemüth sich seinen Muth, seine Besonnenheit und den Vorsatz, sich durch keine andern, als moralisch erlaubte Mittel zu retten, und sein Vertrauen auf die Unzerstörbarkeit der Freiheit des Willens, die ewige Fortdauer und den intelligibeln Urheber der Welt (Gott) nicht nehmen läst. Und so hat die Natur, bei aller ihrer Macht, dennoch keine Gewalt

über uns, ſie kann das Phyſiſche, aber nicht das Ueberſinnliche in uns, niederhalten und zerſtören (U. 102. M. II. 569).

2. Aber in ſo fern die Natur für uns eine Macht iſt, iſt ſie doch etwas, das wir fürchten, ſie iſt uns furchtbar (ſ. furchtbar). Denn als einer Macht, ſind wir, als Hinderniſſe derſelben, ihr zu widerſtehen beſtrebt. Das aber, dem wir zu widerſtehen bemühet ſind, nennen wir ein Uebel. Folglich iſt die Natur im Widerſtreit mit unſerm phyſiſchen Vermögen ein Uebel, und da wir ihrer Macht in ſo fern nicht gewachſen ſind, ein Gegenſtand der Furcht. Wir fürchten das Erdbeben, den Blitz und den empörten Ocean. Eine jede Macht iſt nehmlich, als ſolche, für den, der keine Gewalt über ſie hat, ein Gegenſtand der Furcht (U. 102.).

3. Je gröſser die Macht, je mehr ſie den Hinderniſſen, die wir ihr entgegen ſetzen können, überlegen iſt, deſto furchtbarer iſt ſie; denn die Ueberlegenheit über Hinderniſſe kann nur nach der Gröſse des Widerſtandes beurtheilt werden. Am Himmel ſich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, der grenzenloſe Ocean in Empörung geſetzt, machen unſer phyſiſches Vermögen zu widerſtehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Dieſe Unwiderſtehlichkeit der Macht der Natur giebt uns zwar unſere phyſiſche Ohnmacht zu erkennen, entdeckt uns aber zugleich ein Vermögen, uns als unabhängig von der Natur zu beurtheilen, und eine Ueberlegenheit über die Natur, worauf ſich eine Selbſterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige iſt, die von der Natur auſser uns angefochten und in Gefahr geſetzt werden kann. So ruft alſo die Macht der Natur unſre überſinnliche Kraft, d. i. diejenige, die nicht Natur iſt, die moraliſche Kraft, in

uns auf, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben) als klein, und daher die Macht der Natur (der wir nur in Ansehung dieser Güter unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit für keine solche Gewalt anzusehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchsten Grundsätze (die moralischen) und deren Behauptung oder Verlassung ankäme (U. 104).

4. Der Gebrauch einer Sache steht in meiner Macht, heisst also, ich bin allen Hindernissen des Gebrauchs derselben überlegen, ich habe das Vermögen, sie zu gebrauchen, wie ichs will. Hiervon muss aber der Ausdruck, ich habe den Gegenstand in meiner Gewalt (*potestas*), noch unterschieden werden, welches heisst, ich habe eben meine Macht angewendet, die grossen Hindernisse des Gebrauchs zu überwinden, ich habe einen Act der Willkühr ausgeübt und jenes Vermögen wirklich mit Erfolg angewendet. Ein Gegenstand aber, den ich zu gebrauchen physisch in meiner Macht habe, heisst ein Gegenstand meiner Willkühr; ich habe ihn aber rechtlich in meiner Macht, heisst, ich kann ihn gebrauchen, ohne die Freiheit von irgend Jemand zu verletzen, es kann mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze bestehen, wenn ich ihn gebrauche. So kann ich mir also etwas als Gegenstand meiner physischen oder meiner rechtlichen Willkühr denken, je nachdem ich mir bewusst bin, dass ich ihn in meiner physischen oder in meiner rechtlichen Macht habe (K. 57.).

5. Ein Staat wird auch, im Verhältniss auf andere Völker, schlechthin eine Macht genannt, weil er der Willkühr dieser Völker Hindernisse entgegen setzen kann, durch die er ihnen öfters überlegen ist. Daher rührt das Wort Potenta-

ten, worunter die Machthaber eines Staats verſtanden werden, oder diejenigen, welche die Macht eines Staats in Händen haben (K. 161. f.)

Mächtig ſeiner ſelbſt,

ſui compos, ſe poſſéder. Dieſer Ausdruck bezeichnet, daſs derjenige, von welchem er gebraucht wird, ſeinen innern Zuſtand in ſeiner Gewalt (ſ. Macht) hat, d. i. daſs ſein innerer Zuſtand ſeiner Willkühr unterworfen iſt, theils bei Eindrücken von äuſsern Dingen oder Empfindungen, z. B. ſolchen Dingen, die Gefahr drohen, theils bei Handlungen, die im Angeſicht einer groſsen Menge von Menſchen vorzunehmen ſind.

2. Manche groſse Helden ſind z. B. zu gewiſſen Zeiten wider ihren Willen feige geweſen. Montaigne führt an, daſs, wenn die Nachricht von der Annäherung des Feindes und dem Anfang des Treffens dem General, da er im Schlafrock iſt, gebracht wird, dieſer mehr erſchrickt, als wenn er es gewuſst und ſtandesmäſſig angekleidet iſt. Dem Frauenzimmer iſt das Aufſchreien, wenn ſie erſchrecken, oder in plötzlichen Gefahren, faſt allgemein angebohren. Vielleicht hat dies die Natur dem ſchwächern Geſchlecht eingeprägt, damit ſie durch dies Mittel ſich vom Erſchrecken erholen können; ſie könnten ſonſt öfters den Tod haben, wenn nicht das Schrecken ihre Lebensgeiſter in Bewegung ſetzte, und ſie gegen dieſe Wirkung des Erſchreckens ſchützte.

3. Alle heftigen Gemüthsbewegungen des Menſchen ſetzen ihn auſser Vermögen, ſeiner ſelbſt mächtig zu ſeyn. So erreicht ein zorniger und ein bis zur Thorheit verliebter Menſch niemals ſeinen Zweck, weil jener nicht einmal

die Urſache ſeines Zorns erzählen kann, und dieſer die Declaration ſeiner Liebe zu thun nicht im Stande iſt. Wenn der Menſch auſser ſich ſelbſt geſetzt wird, oder aus dem Zuſammenhang ſeiner Gedanken gebracht wird, ſo heiſst das Entzückung, wenn es durch angenehme, und Betäubung, wenn es durch unangenehme Empfindungen geſchieht.

Nach einem Manuſcript.

Majeſtätsrecht,

jus majeſtaticum, *droit de majeſté*. Das Recht des Souveräns, den Verbrecher zu begnadigen, für eine Läſion, die dem Souverän ſelbſt wiederfahren iſt, in ſo fern dadurch dem Volk in Anſehung ſeiner Sicherheit keine Gefahr erwachſen kann. Majeſtät oder Hoheit heiſst nehmlich das Recht zur Souveränität, oder der Inbegriff der Rechte des Souveräns, der Form nach; die einzelnen Rechte in dieſem Inbegriff heiſsen nun Majeſtätsrechte, ſolcher giebt es aber nur ein einziges, nehmlich obiges Begnadigungsrecht. Man nennt zwar gewöhnlich alle Rechte des Souveräns, als ſolchen, z. B. das Recht zu ſtrafen, Aemter und Würden zu ertheilen u. ſ. w. Majeſtätsrechte; allein dieſe Rechte gehören der Souveränität ſelbſt, nicht aber dem Recht zu derſelben an, ſie ſind Rechte des Souveräns der Materie nach, und können daher auch Andern, die nicht die Souveränität haben, übertragen werden. Das angeführte Begnadigungsrecht iſt das einzige, welches nicht übertragen werden kann, und dem Recht zur Souveränität oder der eigentlichen Majeſtät zugehört. Man ſiehet dieſe Bedeutung des Worts Majeſtät auch daraus, weil das Verbrechen der Verletzung der Majeſtät (*crimen laeſae majeſtatis*) nicht in einer Verletzung der vom Souverän gegebenen Geſetze, einer Bemühung, ſich

den von ihm aufgelegten Strafen zu entziehen u. dergl., ſondern im Widerſtande gegen ſeine Perſon, als Souverän, im Aufruhr und dergl. beſtehet.

Mahlerei,

Mahlerkunſt, *ars pingendi*, *pictura*, *peinture*. Wenn wir Ideen für die Sinnenanſchauung darſtellen wollen, ſo kann das auf die Art geſchehen, daſs die Geſtalten im Raum, welche die Ideen ausdrücken, durch einen Sinnenſchein erſcheinen. Man bildet Geſtalten, die nur für das Geſicht kennbar ſind, oder nach der Art, wie der Gegenſtand, wenn er exiſtirte, ſich im Auge (auf einer Fläche) ſelbſt abbilden würde; welche Kunſt die Mahlerei, im weiten Sinne des Worts, genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, daſs der Künſtler die äſthetiſche Idee, welche er, als Urbild (Archetypon), durch die Einbildungskraft ſich vorſtellt, durch eine Geſtalt, welche das Nachbild (Ektypon) heiſst, dem Auge darſtellt. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Mahler (U. 207.).

2. Die Mahlerei iſt die eine der beiden bildenden Künſte, die andere iſt die Plaſtik. Kant theilt die Mahlerkunſt wieder in zwei Künſte ein, in die eigentliche Mahlerei, und die Luſtgärtnerei (ſ. Luſtgärtnerei). Die eigentliche Mahlerei kann man die Kunſt der ſchönen Schilderung der Natur nennen, die Luſtgärtnerei ſtellt die Natur ſelbſt dar, durch Zuſammenſtellung ihrer Producte. Die eigentliche Mahlerei ſtellt alles, auch die cörperliche Ausdehnung, durch einen Sinnenſchein dar; die Luſtgärtnerei ſtellt die wirklichen Gegenſtände zuſammen, aber dieſe Zuſammenſtel-

lung erregt den Sinnenschein, als wären sie von der Natur oder dem Menschen zur Benutzung und zum Gebrauch, nicht blofs für das Spiel der Einbildung, so zusammengestellt. Durch die eigentliche Mahlerei werden die Gestalten alle selbst gebildet, durch die Lustgärtnerei werden durch die Zusammenstellung der wirklichen Gegenstände (Gräser, Blumen, Sträucher, Bäume, selbst Gewässer, Hügel und Thäler) Gestalten (der schönen Natur) gebildet, oder der Boden mit der Mannigfaltigkeit geschmückt, womit ihn die Natur dem Anschauen darstellt, nur gewissen Ideen angemessen. Die schöne Zusammenstellung dieser Gegenstände ist auch nur für das Gesicht gegeben, wie die eigentliche Mahlerei es mit allen Gegenständen macht (U. 208. ff.).

3. Zu der Mahlerei im weiten Sinne will Kant noch die Kunst zählen, die Zimmer durch Tapeten, Auffätze und alles schöne Amöblement, in so fern es blofs zur Ansicht dient, zu verzieren. Auch gehört hierher die Kunst der Kleidung nach Geschmack, des Putzes durch Ringe, Dosen u. s. w. Denn ein Parterre von allerlei Blumen, ein Zimmer mit allerlei Zierrathen (selbst den Putz der Damen darunter begriffen) machen an einem Prachtfeste eine Art von Gemählde aus, welches auch blofs zum Ansehen da ist. Ein Gemählde nehmlich, wenn es nicht etwa die Absicht hat, Geschichte oder Naturkenntnifs zu lehren, ist blofs zum Ansehen da, um die Einbildungskraft im freien Spiel mit Ideen zu unterhalten und ohne bestimmten Zweck die ästhetische Urtheilskraft zu beschäftigen. Das mechanische Machwerk an jenem Schmuck mag nun immer sehr unterschieden seyn und ganz verschiedene Künstler erfordern. Allein das Geschmacksurtheil ist doch über das, was in dieser Kunst der einzelnen Stücke sowohl, als der Zusammenstellung derselben, schön ist, eben so bestimmt, wie ein Geschmacksurtheil über an-

dere ſchöne Gegenſtände. Daſſelbe beurtheilt nehmlich nur die Formen (ohne Rückſicht auf einen Zweck) ſo, wie ſie ſich dem Auge darbieten, einzeln oder in ihrer Zuſammenſetzung, nach der Wirkung derſelben auf die Einbildungskraft (U, 210. M. II, 715.).

4. Die Mahlerei in der engſten Bedeutung des Worts, als die Kunſt der Schilderung der ſchönen Natur auf einer Fläche, verdient den Vorzug unter den bildenden Künſten (vor der Plaſtik und den übrigen Zweigen der Mahlerei in dem Weiteſten Sinn des Worts):

a. weil ſie, als Zeichnungskunſt, allen übrigen bildenden Künſten zum Grunde liegt;

b. weil ſie weit mehr in die Region der Ideen eindringen, und auch das Feld der Anſchauung, den Ideen gemäſs, mehr erweitern kann, als es den übrigen bildenden Künſten verſtattet iſt.

(U. 222. M. II, 721.)

Mandat,

ſ. Bevollmächtigungsvertrag.

Mangel,

defectus, *abſentia*, *manque*, *abſence*. Jede Verneinung, in ſo fern ſie nicht die Folge einer realen Entgegenſetzung (Repugnanz) iſt. Wenn man verneint, ſo will man entweder ſagen, daſs etwas gar nicht vorhanden iſt, oder daſs ſein Gegentheil vorhanden iſt. Im

erſtern Fall findet bloſs der Mangel von jenem Etwas ſtatt (es iſt bloſs nichts da), im letztern Fall iſt etwas da (ein poſitiver Grund), was das Daſeyn von jenem Etwas unmöglich macht, das Entgegengeſetzte, welches uns deſſelben beraubt. Daher kann man jede Verneinung, in ſo fern ſie die Folge einer realen Entgegenſetzung (Repugnanz) iſt, die Beraubung (*privatio*) nennen. Sie hat einen wahren Grund der Poſition (daſs man ſie als vorhanden beſtimmt) und einen eben ſo groſsen entgegengeſetzten (S. II. 72.).

2. Die Bewegung iſt z. B. entweder dadurch nicht vorhanden, daſs keine Bewegkraft da iſt, dies iſt ein Mangel der Bewegung; oder es wirkt eine der bewegenden Kraft entgegengeſetzte, aber ihr gleiche Kraft. Im letzten Falle wird der bewegte Cörper der Bewegung beraubt, nehmlich ſeine Bewegung wird dadurch aufgehoben, daſs eine ihr entgegengeſetzte gleich groſse Kraft wirkt. So iſt Ruhe alſo entweder bloſs Mangel, oder Beraubung der Bewegung (S. II, 72.).

Manier,

ſ. Methode.

Manieriren,

manieré. Der Ausdruck für eine Art des Nachäffens, nehmlich der bloſsen Eigenthümlichkeit (Originalität) überhaupt, ohne doch das Talent zu beſitzen, dabei zugleich muſterhaft zu ſeyn, ſ. Genie, 14. Manieriren heiſst alſo nicht bloſs ein etwas unnatürliches und dem reinen Geſchmack der Na-

tur entgegenstehendes an sich habendes Verfahren in der Bearbeitung. Sondern, wenn man von einem Gemählde, oder jedem andern Kunstproduct, sagt, es sei manierirt, so will man damit sagen, der Vortrag der Idee in demselben sei auf die Sonderbarkeit angelegt, und nicht der Idee angemessen gemacht worden. Eigentlich sollte man in jedem Werke der Kunst nichts, als den wahren Ausdruck der Idee gewahr werden. Bei Gemählden, die manierirt sind, wird man sogleich eine besondere Behandlung, einen Geschmack des Künstlers am Ungewöhnlichen gewahr, der von der Betrachtung des Gegenstandes abführt, und die Aufmerksamkeit auf die Kunst hinlenkt. Der Künstler will immer originell seyn, und man sieht dieses sein vergebliches Bestreben auch da, wo Originalität gar nicht einmal möglich ist. Claude Melan hat z. B. Köpfe und Statuen so in Kupfer gestochen, dass ein ganzes Werk aus einem einzigen, von einem Punct aus als eine Schneckenlinie in die Runde herumlaufenden, Strich besteht (U. 201.).

2. Der Manierirende will sich vom Gemeinen unterscheiden, thut es aber ohne Geist. Er benimmt sich daher so, wie der, von dem man sagt, dass er sich sprechen höre, oder welcher steht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre, um angegafft zu werden; welches jederzeit einen Stümper verräth. Das, was er hervorbringt ist prangend (preciös), geschroben und affectirt (U. 202.).

Mann,

vir, homme fait. Ein Mann, in bürgerlicher Bedeutung, ist derjenige, der seiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zustande) nicht nur sich selbst, sondern auch seine Art erhalten kann, die er den Trieb und das

Vermögen hat zu erzeugen und so fortzupflanzen. Der Mensch wird oft erst im 30. Jahre ein Mann in bürgerlicher Bedeutung; denn im 16. Jahre kann er zwar sich selbst zur Noth erhalten, auch seine Art erzeugen, aber er kann weder sie, noch sein Weib, ernähren (S. III, 260.*)).

Mannigfaltiges,

varium. Wenn man sich aus dem Art. Erscheinung, 2. 6 und 7. einen deutlichen und richtigen Begriff gemacht hat von dem, was Kant Erscheinung nennt, so wird man auch leicht einsehen, was er unter dem Mannigfaltigen der Erscheinung versteht. Ein jeder Gegenstand, den wir durch Sinne wahrnehmen, besteht nehmlich aus einem Stoff, der Materie, und einer gewissen Form, in welche diese Materie geordnet ist. Die Materie ist das, was wir uns als das Empfundene an dem Gegenstande denken, und es ist für uns nicht anders vorhanden, als in unserer Empfindung. Wenn ich einen Baum wahrnehme, so ist von demselben für mich nichts anders vorhanden, als das, was ich von demselben sehe und fühle; in meinen Empfindungen des Gesichts und Gefühls liegt also das, was ich die Materie des Baums nenne. Nun kann ich mir diese Theile der Materie so denken, wie sie durch die einzelnen Eindrücke auf das Gesicht und Gefühl für mich möglich werden. Abstrahire ich dabei noch von aller Verknüpfung, die unter diesen Theilen ist, von aller Ordnung, nach welcher sie zusammengereihet sind, von allem Begriff, durch welchen sie als ein Ganzes, als ein Gleichartiges, als ein Verschiedenartiges, u. s. w. gedacht werden; kurz, betrachte ich sie blofs als ein durch Afficirung des Gemüths vermittelst des Gesichts und Gefühls und durch die Empfindung und Auffassung in die beiden Sinne

(ſ. Anſchauung, 11.) Wirkliches, das aber noch durch nichts unter einander verknüpft iſt (weil nach K. Theorie alle Verknüpfung erſt durch die Selbſtthätigkeit des Erkenntniſsvermögens in dieſe Empfindungen kommt, und ſie zu einem ſinnlichen Gegenſtande (einer Erſcheinung) macht): ſo habe ich den Begriff des Mannigfaltigen der Erſcheinung (C. 34.).

2. Dieſes Mannigfaltige ſinnlicher Eindrücke oder der Erſcheinungen wird in gewiſſen Verhältniſſen geordnet und angeſchauet. Unſer Verſtand und unſre Sinnlichkeit ſind nehmlich von einer ſolchen Beſchaffenheit, daſs wir dieſes Mannigfaltige (von der Bearbeitung durch unſer Erkenntniſsvermögen abſtrahirt, ein bloſs Empfundenes, Ungeordnetes, nicht Angeſchauetes) als geordnet denken und anſchauen müſſen, ſogleich, wenn wir es empfinden. Das iſt, es wird ſogleich beim Auffaſſen in den Sinn zuſammengeſtellt oder gereihet nach gewiſſen Beſtimmungen, die ihren Grund wieder im Raum und in der Zeit, d. i. einer Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit haben, und durch welche es möglich wird, daſs ſie einander ihre Stelle beſtimmen (C. 34.), ſ. übrigens Materie.

3. Dieſes Mannigfaltige wird nun durch das Erkenntniſsvermögen ſelbſtthätig bearbeitet, und mit einander zu einem Ganzen, welches als Gegenſtand Erſcheinung, als ſubjective Vorſtellung aber Anſchauung heiſst, verknüpft (ſ. Anſchauung, 11.). Dieſe Verknüpfung nennt Kant die Syntheſis des Mannigfaltigen dem Inhalte der Dinge nach (C. 606.).

Mannigfaltigkeit,

varietas, varieté. Die Mannigfaltigkeit der Dinge muſs von dem Mannigfaltigen in

den Dingen wohl unterschieden werden, s. Mannigfaltiges. Die Mannigfaltigkeit der Dinge besteht darin, daſs jedes derselben solche Bestimmungen hat, welche alle übrigen nicht haben. Alle Bestimmungen zusammengenommen, in so fern sie bejahend sind, kann man sich als einen Inbegriff derselben denken; nennt man diese Bestimmungen, als das, was allein etwas positives ist, Realität, so bekömmt man unter dem Begriff des Inbegriffs aller bejahenden Bestimmungen den Begriff der höchsten Realität, d. i. der, von welcher alle übrigen Realitäten, entweder als Theile oder als Folgen, abgeleitet werden müssen. In dieser höchsten Realität liegt also der Grund aller Mannigfaltigkeit der Dinge, indem ich mir jedes Ding durch Einschränkung dieser Realität, das ist, durch Verneinung aller seiner unendlich vielen Realitäten, bis auf die, welche die Bestimmungen jenes Dinges ausmachen, denken kann. Dieses ist eine bloſs logische Operation, so wie die ganze Vorstellung ganz logisch ist, und gar nichts Metaphysisches enthält (C. 606.), s. Ideal, 8.

2. Der Grund aller Mannigfaltigkeit kann aber auch so in der höchsten Realität gedacht werden, daſs sie nicht auf der Einschränkung dieser höchsten Realität, welche in dieser Vorstellung als das Urwesen gedacht wird, beruhet, sondern daſs die Bestimmungen eines jeden Dinges als Folgen gedacht werden, die ihren Grund in der höchsten Realität haben. Auch dies ist eine bloſs logische Vorstellung, indem alles Erkennbare als Folge, d. i. als etwas, das aus etwas anderm, seinem Grunde, erkannt werden kann, gedacht werden muſs. Nun kann man sich einen letzten Grund, einen Urgrund, aller möglichen Folgen denken, von welchem also alle Mannigfaltigkeit, als einzelne Folge, abzuleiten ist (C. 607.),

3. Diese logische Vorstellung unsrer Vernunft (Idee) von dem obersten Grunde alles Mannigfaltigen, oder durch welche wir die Reihe aller Folgen und Gründe in einem obersten Grunde vollenden, den wir als den höchsten betrachten, können wir noch nicht als eine Vorstellung ansehen, die einen wirklichen Gegenstand hat. Daraus, dass wir uns eine solche Idee machen können, folgt nicht, dass auch ein solches Wesen, das wir durch diese Idee denken (ein solches Ideal) wirklich vorhanden sei (C. 608.), s. Gott, 28. f.

Mariottisches Gesetz.

Edmund Mariotte, ein Philosoph und Mathematicus in Frankreich, war Prior zu St. Martin sous Beaume, vier Meilen von Dijon, und wurde 1667 Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Paris. Er vermachte seine Manuscripte dem berühmten Phil. de la Hire und starb den 12 Mai 1684. La Hire liess Mariotte's Werke zu Leiden 1717 in 4. zusammen drucken. Eine neue Ausgabe derselben kam heraus unter dem Titel: *Oeuvres de M. Mariotte de l'Academie Royale; comprenant tous les traitéz de cet Auteur, tant ceux qui avoient déja paru séparément, que ceux qui n'avoient pas encore été publiés; Imprimées sur les Exemplaires les plus exacts et les plus complets; Revûes et corrigées de nouveau. Nouvelle Edition. A la Haye.* 1740. 4.

2. In dieser Sammlung befindet sich ein Versuch über die Natur der Luft (*Essai de la nature de l'air*), welcher schon 1676. 8. herausgekommen war, und ein Tractat über die Bewegung der Gewässer und der andern flüssigen Cörper (*Traité du mouvement des eaux et des autres corps fluides*), welchen de la Hi-

re nach Mariotte's Tode herausgegeben hat. Mariotte zeigt in beiden Abhandlungen, daſs ſich die Dichtigkeit der Luft verhält, wie das Gewicht, welches ſie trägt. Er beweiſet dieſes im letztern Tractat (P. II. Diſc. 2. pag. 381) ſo: Man nehme eine gebogene Glasröhre Fig. 54. ABC, die am Ende C verſchloſſen und am andern Ende offen iſt; man ſchütte etwas Queckſilber hinein bis zur horizontalen Höhe DE, damit die eingeſchloſſene Luft CE weder weniger noch mehr ausgedehnt ſei, als die im andern Arm; denn wäre das Queckſilber in dem einen Arm etwas höher als in dem andern, ſo würde die Luft in demſelben weniger gedrückt werden. EC muſs von mittler Höhe ſeyn, etwa von 12 Zoll, wie man ſie in dieſer Figur annimmt; DA aber muſs ſo groſs ſeyn, als nur möglich iſt. Wenn nun das Queckſilber auf beiden Seiten bei D und E gleich hoch ſteht, und die Luft in EC mit der in DA in keiner Verbindung mehr iſt, ſo gieſse man durch das Ende A mit einem kleinen gläſernen Trichter neues Queckſilber hinein, wobei man ſich in Acht nehmen muſs, daſs keine Luft mit in CE komme. Man wird gewahr werden, daſs das Queckſilber nach und nach gegen C zu ſteigen und die Luft, die in CE war, zuſammendrücken wird, und daſs wenn EF 6 Zoll, FG aber eine Horizontallinie iſt, das Queckſilber im andern Arm bis H geſtiegen ſeyn wird, wenn dieſer Punct vom Punct G 28 Zoll entfernt iſt und die Barometer zu der Zeit und am Ort der Beobachtung 28 Zoll hoch ſtehen; denn ſtänden ſie nur $27\frac{1}{2}$ Zoll hoch, ſo würde GH auch nur $27\frac{1}{2}$ Zoll lang ſeyn. Nun wird in dieſem Zuſtande die Luft in FC von dem Gewicht der Atmoſphäre, welches dem von 28 Zoll Queckſilber gleich iſt, und noch von den 28 Zoll Queckſilber, das in dem Raume GH iſt, gedrückt, folglich wird ſie von einem Gewicht gedrückt, welches zweimal ſo groſs iſt, als dasjenige, von welchem die Luft gedrückt wird, welche

an dem Ort der Beobachtung iſt, und welches dem gleich iſt, von welchem die Luft in EC gedrückt wurde, ehe ſie durch das Gewicht des Queckſilbers in GH zuſammengedrückt wurde. Man wird alſo, aus dieſer Erfahrung, deutlich ſehen, daſs die Dichtigkeit der Luft nach Proportion des ſie zuſammendrückenden Gewichts zugenommen hat; denn da CE einen Raum von 12 Zoll enthält, ſo iſt dieſelbe Quantität Luft, welche in CE war, nur in den Raum FC von 6 Zoll, oder in den halben Raum zuſammengedrückt, folglich muſs ſie noch einmal ſo dicht ſeyn, als vorher; als ſie aber in CE war, wurde ſie nur vom Gewicht einer Luftſäule der Atmoſphäre gedrückt, welches dem Gewicht einer Queckſilberſäule von gleichem Umfange, aber von 28 Zoll Länge gleich iſt; jetzt aber wird ſie überdem noch von einer ſolchen Queckſilberſäule von 28 Zoll HG gedrückt, alſo von dem zwiefachen Gewicht. Folglich drückt ein zwiefaches Gewicht die Luft zu einer zwiefachen Dichtigkeit zuſammen. Daſſelbe Verhältniſs wird man auch in andern Verſuchen finden, wenn man die Rechnung ſo macht: Man muſs zum erſten Satz die Summe des Gewichts der Atmoſphäre und des Queckſilbers nehmen, ſo weit es im Arm AD höher ſteht als die Baſis der Luft im Arm EC, z. B. HN, wenn das Queckſilber in EC bis M ſteht, oder HL, wenn die Baſis der Luft in I iſt. Das Gewicht wird aber im Längenmaaſs genommen. Man nehme zum zweiten Satz das Gewicht der Atmoſphäre, d. h. 28 Zoll; man nehme zum dritten Satz die Länge EC: ſo wird der vierte Satz, der ſich durch die Regel de tri ergiebt, die Länge des Raums ausdrücken, in welchem ſich die Luft im Arm EC befindet. Stünde z. B. das Queckſilber HL in AD nur 14 Zoll über die Horizontallinie LI, ſo würde die Proportion heiſsen: wie ſich 14 und 28 d. i. 42 verhalten zu 28, ſo verhält ſich 12 zu dem Raum der Luft CI. Nun giebt aber 28 multiplicirt mit 12 und divi-

dirt mit 42, 8. Folglich iſt die Luft in CI auf $\frac{2}{3}$ des Raums CE, alſo zu $1\frac{1}{2}$ der Dichtigkeit, die ſie hatte, als ſie noch den ganzen Raum CE einnahm, zuſammengedrückt. Aber das Gewicht in AD iſt auch gleich dem Gewicht, das die Luft drückte, da ſie noch CE anfüllte, nehmlich 28, und $\frac{1}{2}$ dieſes Gewichts, d. i. 14, folglich 42 gleich. Dieſe Regel ſagt: das Gewicht, welches die Luft zuſammendrückt, verhält ſich zu dem gewöhnlichen Gewicht der Atmoſphäre ſtets eben ſo, wie die Dichtigkeit der zuſammengedrückten Luft zu der gewöhnlichen Dichtigkeit der Luft, d. i. umgekehrt wie die Räume, in welchen ſich die zuſammengedrückte und die gewöhnliche Luft befinden. Wollte man, umgekehrt, die Luft in CE auf 3 Zoll zuſammendrücken, folglich 4 mal dichter machen als die gewöhnliche Luft, ſo würde man auch 4 mal ſo viel Gewicht dazu nöthig haben; da nun die atmoſphäriſche Luft mit 28 Zoll drückt, ſo würde man 4 mal 28, d. i. 112 Zoll Gewicht nöthig haben; nun drückt aber die Atmoſphäre ſchon mit 28 Zoll, alſo würde das Queckſilber in AD, wenn CM der Raum wäre, auf welchen die Luft gebracht wäre, oder 3 Zoll, 84 Zoll hoch über die Horizontallinie MN ſtehen. Wollte man wiſſen, wie hoch die Röhre DA ſeyn müſste, um die Luft in CE bis auf einen Zoll zuſammenzudrücken, alſo 12 mal dichter zu machen, ſo darf man nur bedenken, daſs 12 mal 28 Zoll Gewicht dazu gehört; da nun die Atmoſphäre ſelbſt mit 28 Zoll drückt, ſo bedarf man nur 11 mal 28 Zoll Queckſilber, wozu noch 11 Zoll bis zur Horizontallinie OP gezählt werden müſſen, alſo bedürfte es dazu eine Röhre, die etwas länger wäre als $11 \times 28 + 11$, d. i. 319 Zoll; bei 319 Zoll nehmlich würde das Queckſilber bis oben an den Rand A ſtehen. Man ſieht hieraus, daſs die Federkraft, mit welcher die Luft dem Druck widerſtehet, mit der Dichtigkeit zunimmt, und daſs ſie $1\frac{1}{2}$, 2, 4, 12mal gröſser iſt, wenn die Dichtigkeit $1\frac{1}{2}$, 2, 4, 12mal gröſser iſt.

3. Mariotte untersuchte nun auch die Verminderung der Federkraft der Luft bei vergrösserten Raume. Man nehme, sagt er (p. 383.), eine Glasröhre von einer beliebigen Länge, z. B. von 38 Zoll, die an einem Ende verschlossen ist. Man mache einen Zoll hoch über dem offnen Ende Fig. 55. B, z. B. bei Z ein Zeichen, damit, wenn jenes Ende bis an dieses Zeichen in ein kleines Gefäss mit Quecksilber CDE gesenkt wird, 37 Zoll von der Röhre darüber stehen bleiben. Man giesse so viel Quecksilber in die Röhre, dass noch 9 Zoll hoch Luft darüber bleiben, damit, wenn die Röhre umgekehrt wird, wie man es Fig. 55. sieht, und man die Oeffnung mit dem Finger zuhält, 9 Zoll hoch Luft über dem Quecksilber zu stehen kommen. Wenn man nun den Finger mit dem Ende der Röhre in das kleine Gefäss mit Quecksilber senkt, und dann den Finger wegzieht, so wird das Quecksilber herab fallen und nach einigem Auf- und Abschwanken auf 21 Zoll unter A oder 16 Zoll über Z stehen bleiben, welches geschehen muss, um das Verhältniss der Gewichte und der Dichtigkeiten, welche vorher erklärt worden sind, zu erhalten. Dieses kann man so beweisen. So lange die Luft in AH mit der Luft des Orts, wo man den Versuch macht, gleich dicht ist, muss sie sich vermittelst ihrer Federkraft mit dem Gewicht der Atmosphäre ins Gleichgewicht setzen. Nun wird aber die Summe des Gewichts der Luft in AH und des Quecksilbers HZ grösser seyn, als das Gewicht der Atmosphäre (gleich dem Gewicht einer Säule Quecksilber von dem Durchmesser der Röhre und einer Länge von 28 Zoll), folglich muss sich die Luft in AH ausdehnen, und ein Theil des Quecksilbers herab fallen; doch wird es nicht ganz herabfallen, weil sonst die Luft in der Röhre zu ausgedehnt seyn, und dem Gewicht der Atmosphäre nicht das Gleichgewicht halten würde, woraus folgt, dass ein Theil des Quecksilbers in der Röhre bleiben wird. Wenn nun in AH 9 Zoll

Luft ist, so wird sie sich ausdehnen und das Queck-silber hinabtreiben, so daſs nur noch 16 Zoll Quecksilber über der Oberfläche des Quecksilbers FZG bleiben wird. Diese Länge von 16 Zoll sei ZL, so wird alsdann die ganze Luftsäule der Atmosphäre mit der Federkraft der ausgedehnten Luft AL und dem Gewicht der 16 Zoll Quecksilber LZ im Gleichgewicht seyn. Wenn man nehmlich von 28 Zoll 16 Zoll abziehet, so bleiben noch 12 Zoll übrig. Die Luft, die erst mit 9 Zoll Raum drückte, drückte nun, in einem Raum von 21 Zoll, den sie jetzt einnimmt (denn 9 und 12 sind 21), nur mit der Kraft, welche 12 Zoll Quecksilber haben würde, das ist, da sie nun $2\frac{1}{3}$ mal so viel Raum einnimmt als vorher, (denn $2\frac{1}{3}$mal 9 ist 21), mit $2\frac{1}{3}$ mal weniger Kraft (denn sie hält 12 Zoll Quecksilber das Gleichgewicht); nun machen $2\frac{1}{3}$mal 12, 28; folglich hat die Luft, die sonst, da sie nur 9 Zoll anfüllte, so dicht war, als die atmosphärische, jetzt, da sie $2\frac{1}{3}$ mal so viel, d. i. 21 Zoll, anfüllt, $2\frac{1}{3}$ mal weniger Federkraft oder Dichtigkeit. Hätte sie nehmlich die Dichtigkeit der atmosphärischen Luft, so müſste sie mit der Kraft drücken, die 21 Zoll nicht ausgedehnte atmosphärische Luft hat, wobei gar kein Quecksilber in der Röhre seyn würde; da aber noch 16 Zoll drin bleibt, und die Luft nur 12 Zoll, d. i. 28 dividirt mit $2\frac{1}{3}$ herausjagt, so hat sie auch nur $2\frac{1}{3}$ Kraft der atmosphärischen Luft, d. i. der Kraft, die sie hatte, als sie nur 9 Zoll Raum einnahm.

4. Diese Versuche hat auch ein andres Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Paris im Jahr 1705 (*Mémoir. de Paris*, 1705 p. 119 in 4. und 155 in 12) wiederholt; und einige englische Gelehrte fanden eben den Erfolg, indem sie gläserne Gefäſse unter Waſser versenkten (Gehlers phys. Wörterb. Art. Luft 3 Th. S. 12. ff.) Daher haben es nun die Naturforscher als einen allge-

meinen Satz angenommen, daſs ſich, unter übrigens gleichen Umſtänden,

die Federkraft der Luft umgekehrt, wie der Raum verhält,

den eine gleiche Menge Luft einnimmt. Weil ſich bei gleicher Menge der Materie die Dichtigkeit auch umgekehrt, wie der Raum verhält, ſ. Dichtigkeit, ſo heiſst obiges Geſetz eben ſo viel, als:

die Federkraft verhält ſich, wie die Dichtigkeit;

oder weil die Federkraft im Ruheſtande der zuſammendrückenden Kraft gleich iſt:

die Dichtigkeit verhält ſich wie die zuſammendrückende Kraft.

Alle dieſe Ausdrücke ſind ein und eben derſelbe Satz, und unter dem Namen des

mariottiſchen Geſetzes

bekannt. Bouguer (*ſur les dilatations de l'air dans l'atmoſphère* in den *Mémoir. de Paris*, 1753 pag. 515. in 4. und 770. in 12) hat in Amerika durch viele mit ſeiner Reiſegeſellſchaft wiederholte Verſuche, ſelbſt auf den höchſten Bergen, und bei ſehr ſtarken Verdünnungen der Luft, das mariottiſche Geſetz allemal richtig gefunden. Man ſieht es daher als entſchieden an, daſs die Luft an der Erdfläche ſich durch den doppelten Raum verbreitet, wenn ſie nur die Hälfte des Gewichts der Atmoſphäre trägt, u. ſ. w. Winkler (Gehler a. a. O.) hat das mariottiſche Geſetz noch beim achtfachen Druck richtig befunden. Alles dies zeigt, daſs man daſſelbe,

ſo weit unſere Beobachtungen und Verſuche reichen,

annehmen könne.

5. Newton (*Princip. Phil. Nat. Lib. II. Praeposit.* 23. *Schol. pag.* 302. *f. edit.* 1.) thut dar: dass dieses mariottische Gesetz fliehende Kräfte ihrer nächsten Theile, die in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen stehen, beweiset. Man muss sich nehmlich vorstellen, dass die Ausdehnungskraft der Luft darin bestehe, dass die Partikelchen der Luft, die einander am nächsten sind, einander zurückstossen. Newton stellt dieses so vor, als flöhen sie einander, und da dies von allen Seiten geschieht, als flöhe jedes Partikelchen den Mittelpunct des andern, oder auch, als flöhen sich die Mittelpuncte einander. Bei dem mariottischen Gesetze fliehen sie sich aber einander mit einer Kraft, die abnimmt in dem Maasse, als sich die Mittelpuncte der Partikelchen von einander entfernen. Je grösser diese Entfernung wird, desto kleiner wird die Fliehkraft, ist z. B. die Entfernung noch einmal so gross, so ist die Fliehkraft noch einmal so klein u. s. w.

6. Kant behauptet nun: das Gesetz, nach welchem sich die Theilchen aller Materie zurückstossen, sei, dass die zurückstossenden Kräfte in umgekehrtem cubischen Verhältnisse der unendlich kleinen Entfernungen ihrer Theile stehen. Das heisst, wenn, nach dem mariottischen Gesetz, zwei Lufttheilchen sich so ausgedehnt haben, dass sie einen zweimal so grossen Raum einnehmen als vorher, so wäre die Kraft, mit welcher sie sich nun zurückstossen oder sich ausdehnen werden, zweimal kleiner als vorher: allein nach Kants Behauptung müsste diese Kraft nicht zweimal, sondern achtmal kleiner seyn; denn 8 ist der Cubus oder Würfel von 2 (der Würfel oder Cubus einer Zahl ist, was herauskömmt, wenn ich die Zahl mit sich selbst multiplicire, und das Facit noch einmal mit jener Zahl multiplicire, z. B. 2 multiplicirt mit sich selbst, d. i. mit 2 giebt 4, und diese 4 mit 2 multiplicirt giebt 8, welches der Cubus von 2 ist).

Wenn nun, sagt Mariotte, zwei Partikelchen Luft einmal 2, und ein andermal 4 Zoll Raum einnehmen, so wird ihre Ausdehnungskraft im ersten Fall 2 mal so grofs seyn als im zweiten, oder ihre Kräfte werden sich verhalten wie 2 zu 4, aber umgekehrt, d. i. wie 4 zu 2. Nein, sagt Kant, sie werden sich verhalten wie der Würfel von 2, das ist 8 zum Würfel von 4, d. i. 64. aber umgekehrt, d. i. wie 64 zu 8, oder die Kraft des erstern ist 8 mal so grofs, als die Kraft des letztern, denn 8 mal 8 ist 64. Das widerspricht aber doch Mariottes und aller Physiker Erfahrung? K. antwortet: Die Ausspannungskraft der Luft, die die Physiker durch ihre Versuche erfahren haben, ist richtig, aber sie ist nicht die Wirkung der ursprünglich zurückstofsenden Kräfte der Luft, denn diese müssten sich verhalten wie die Würfel; sondern, was die Physiker erfahren haben, ist die Wirkung der Wärme. Der Wärmestoff dringt nicht blofs in die Luft ein, sondern nöthigt allem Ansehen nach auch durch ihre Erschütterungen die eigentlichen Lufttheile, einander zu fliehen, so dafs die Luft sich nicht blofs ausdehnt, wie dieses bei der ursprünglichen Zurückstofsung der Fall ist, sondern die Theilchen sich wirklich von einander entfernen, so dafs wirkliche Zwischenräume zwischen ihnen entstehen. Die Wärme setzt die Lufttheilchen in solche Bebungen, dafs sie dadurch die Kraft bekommen, sich einander im umgekehrten Verhältnisse ihrer Entfernungen zu fliehen. Die Luft hat nehmlich eine doppelte expansive Elasticität, eine ursprüngliche, deren Gesetz ist, dafs sich die Theile derselben in umgekehrtem cubischen Verhältnisse einander abstofsen, und eine abgeleitete, vermittelst deren sie sich nach dem Grade ihrer Wärme ausdehnt oder zusammenzieht, deren Gesetz also ist, dafs sich die Lufttheilchen einander im Verhältnifs des Grades ihrer Wärme fliehen, s. Elasticität, 9.

7. *Es läſst sich aber nach den Gesetzen der Mittheilung der Bewegung durch Schwingung elastischer Materien* auf folgende Art begreiflich machen, daſs die Bebungen, in welche der *Wärmestoff* (oder die *Wärmematerie*, *Materia caloris*, *Caloricum*, *Calorique*) die einander nächsten Theile des Luftstoffs (der Basis der Luft) versetzt, ihnen eine Fliehkraft geben müsse, *welche in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen steht*. Der ursprünglichen Elasticität der Luft nach ist diese Flüssigkeit eben so schwer *über die Dichtigkeit* zusammenzudrücken oder auszudehnen, die sie im natürlichen Zustande hat, als die tropfbaren Flüssigkeiten, z. B. das Wasser. So wie aber die Wärme das Wasser ausdehnt, und die Kälte dasselbe zusammenzieht, so geschieht das auch mit der Luft, als einem aus Luftstoff und Wärmestoff bestehenden Flüssigen. Der Wärmestoff, der sich in der Luft befindet, verändert das Volumen der Luft beständig (nicht nur dadurch, daſs mehr oder weniger Wärmestoff hinein kömmt, sondern allem Ansehen nach auch) durch die beständigen Bebungen, in welchen einerlei Menge von Wärmestoff die Lufttheilchen erhält. Finden nun die Schwingungen, welche die Lufttheilchen von der Wärme erhalten, weniger Widerstand, so dehnt sich die Luft mehr aus, d. i. die Lufttheilchen entfernen sich wirklich mehr von einander, oder eigentlich sind dann die Bebungen derselben von der Art, daſs sie einen gröſsern Raum durchlaufen. Die Theile fliehen aber einander mit desto weniger Kraft, je entfernter sie von einander sind, und die Schwingungen elastischer Materie wirken mit desto schwächerer Kraft auf die Materie, welche sie zurückstoſsen, je gröſser der Raum ist, den diese Schwingungen durchlaufen (N. 79. f.).

Marktpreis,

ſ. Werth.

Maſchine,

machina, machine. Ein Cörper (oder Cörperchen) deſſen bewegende Kraft von ſeiner Figur abhängt. So ſind z. B. der Flaſchenzug, die Mühlen, die Uhrwerke Maſchinen, denn ihre bewegende Kraft hängt von ihrer Figur ab. Die mechaniſche Naturphiloſophie erklärt die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materien daraus, daſs ſie die kleinſten Theile derſelben für ſolche Maſchinen hält, ſ. Atomiſtik, 2. Allein dieſe Maſchinen ſetzen immer wieder äuſsere bewegende Kräfte voraus, deren bloſse Werkzeuge ſie ſind. Folglich erklärt die mechaniſche Naturphiloſophie nichts, ſondern ſchiebt die Schwierigkeit nur weiter hinaus, und vervielfältigt zugleich die Principien (die Maſchinen) ins Unendliche, weil es eine unendliche Verſchiedenheit der Materien giebt, ſ. Atomiſtik, 3.

Maſſe,

maſſa, maſſe, ſ. Cörper, 9. Unter der Maſſe verſteht man nicht, wie man gewöhnlich, und auch Gehler meint (Phyſ. Wörterb. Art. Maſſe), ohne Einſchränkung, die Menge (Quantität) der undurchdringlichen (ein Pleonasmus!) Materie, ſondern unter der Bedingung, ſo fern alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden. Was das heiſse, eine Materie wirke in Maſſe, findet man im Art. Bewegung, VIII, 2. Flüſſige Materien können durch ihre eigene

Bewegung in Maſſe, ſie können aber auch im Fluſſe wirken. Sie wirken in Maſſe, wenn ſie mit allen ihren Theilen zugleich wirken; ſie wirken im Fluſſe, und nicht in Maſſe, wenn ſie zwar mit allen ihren Theilen wirken, aber ſo, daſs die Theile nach einander und nicht zugleich wirken. Im ſogenannten Waſſerhammer wirkt das anſtoſsende Waſſer in Maſſe. Der Waſſerhammer oder Pulshammer (*aqua pulſans in tubo ab aëre vacuo*, *marteau d' eau*) iſt eine luftleere hermetiſch verſchloſſene (d. i. an beiden Enden zugeſchmolzene) Glasröhre, in welcher ſich etwas Waſſer befindet. Die Röhren ſind gewöhnlich 10 bis 12 Zoll lang, am obern Ende in eine Spitze ausgezogen, am untern etwas ſtark am Glaſe, und in Form einer Halbkugel abgerundet oder mit einer angeblaſenen Kugel verbunden. Wenn man dieſe Röhre langſam umkehrt, daſs das Waſſer an das ſpitzige Ende läuft, alsdann aber daſſelbe, durch ſchnelles Umkehren, auf einmal gegen den Boden der Röhre zurückfallen läſst, ſo ſchlägt es ſehr ſtark, wie ein feſter Cörper oder Hammer, gegen den Boden, verurſacht einen ſehr lauten Schall, und zerbricht das Glas, wenn es unten nicht ſtark genug iſt. Dieſe Wirkung erklärt ſich ſehr leicht aus der unmittelbaren und plötzlichen Berührung und dem Anſtoſsen des Waſſers in Maſſe. Da hingegen, wenn die Röhre voll Luft iſt, die fallende Waſſerſäule durch das Ausweichen der Luft getrennt wird, alſo den Boden nicht auf einmal erreichen, auch nicht unmittelbar berühren kann, weil die letzten ausweichenden Lufttheile gleichſam wie ein elaſtiſches Polſter zwiſchen dem Waſſer und Glaſe liegen, und den Stoſs des erſtern auffangen. Eben das erfolgt in jedem Barometer, wo der Raum über dem Queckſilber luftleer iſt, wenn man die Queckſilberſäule durch ſtarke Bewegung an das obere Ende der Glasröhre anſchlagen läſst (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Waſſerhammer). Eben

ſo wirkt auch das Waſſer in Maſſe, wenn es, in einem Gefäſse eingeſchloſſen, z. B. in einer Flaſche, durch ſein Gewicht auf die Wagſchale, darauf es ſtehet, drückt. Dagegen wirkt das Waſſer eines Mühlbachs auf die Schaufel des unterſchlächtigen Waſſerrades nicht in Maſſe. Ein unterſchlächtiges Waſſerrad (*rota retrograda*) iſt ein Rad mit Schaufeln, unter welchem das Waſſer hinfließt, und es durch den Stoſs auf die Schaufeln nach der Gegend zu drehet, wo es herfließt. Hier wirkt das Waſſer nicht mit allen ſeinen Theilen, die gegen die Schaufeln anlaufen, zugleich, ſondern nur nach einander oder nicht in Maſſe. Wenn man hier die Quantität der Materie (ſ. Materie, mechaniſche Bedeutung), die mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit bewegt, die bewegende Kraft hat (ſ. Kraft, bewegende), beſtimmen will: ſo muſs man allererſt den Waſſercörper, d. i. diejenige Quantität der Materie ſuchen, die, wenn ſie in Maſſe mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit (mit ihrer Schwere) wirkt, dieſelbe Wirkung hervorbringen kann. Daher verſteht man nun gewöhnlich unter dem Worte Maſſe, uneingeſchränkt, die Quantität der Materie eines feſten Cörpers (das Gefäſs, darin ein Flüſſiges eingeſchloſſen iſt, z. B. eine Flaſche, vertritt auch die Stelle der Feſtigkeit deſſelben) (N. 112. f.).

Material,

materialis, *matériel*. So heiſst überhaupt alles dasjenige, was ſich auf Materie, in den verſchiedenen Bedeutungen dieſes Worts (ſ. Materie), bezieht, z. B. materialer Gebrauch, ſ. Gebrauch, materialer; materiale Beſtimmungsgründe des Willens oder materiale praktiſche Principien oder Grundſätze, ſ. Expoſition, 25 und 31.; materialer

Idealismus, ſ. Idealismus, empiriſcher; materiale Vernunfterkenntniſs, ſ. Vernunfterkenntniſs; materiale Vollkommenheit, ſ. Vollkommenheit.

Materialismus,

materialismus, *matérialisme*. Der Begriff von der Materialität aller Weltweſen (R. 192*)). Wer behauptet, daſs alles, was in der Welt exiſtirt, bloſs aus ſolchem Stoff beſtehe, aus welchem die Cörper beſtehen, d. i. aus Materie, oder doch ſo an Materie gebunden ſei, daſs es ohne ſie nicht exiſtiren könne, der bekennt ſich zum Materialismus. Man kann den Materialismus eintheilen

a. in den pſychologiſchen, oder, wie er auch genannt werden kann, den Materialismus der Perſönlichkeit des Menſchen, welcher annimmt, daſs die Perſönlichkeit des Menſchen nur unter der Bedingung eben deſſelben Cörpers ſtatt finden könne (oder die Behauptung: die Seele iſt Materie); und

b. in den kosmologiſchen, oder, wie er auch heiſsen kann, den Materialismus der Gegenwart in einer Welt überhaupt, welcher annimmt, daſs die Gegenwart in einer Welt überhaupt nicht anders als räumlich ſeyn könne (oder die Behauptung: die Seele kann nicht ohne Cörper exiſtiren). Dieſer Materialismus iſt zwar der ſinnlichen Vorſtellungsart des Menſchen ſehr angemeſſen, nach welcher alles, was in der Sinnenwelt exiſtirt, nur durch Sinne erkannt werden kann, und im innern Sinn es an der Anſchauung einer Subſtanz fehlt, welcher die Accidenzen im innern Sinn in-

häriren, ſo daſs der Schein entſpringt, als inhärirten ſie dem Cörper. Dazu kömmt, daſs für uns überhaupt keine Erkenntniſs möglich iſt, als eine ſolche, deren Gegenſtand vermittelſt der Anſchauung durch die Sinne gegeben iſt. Allein dieſe Hypotheſe iſt doch der Vernunft in ihrem Glauben an die Zukunft ſehr läſtig,

A. wegen der Unmöglichkeit, ſich eine denkende Materie verſtändlich zu machen; und vornehmlich

B. wegen der Zufälligkeit, der unſere Exiſtenz nach dem Tode ausgeſetzt iſt, daſs ſie bloſs auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen ſoll.

2. Der Materialismus ſoll alſo zweierlei leiſten, er ſoll das Denken, als ein Phänomen in der Natur, erklären, allein dazu iſt er ganz untauglich; er ſoll die Einwirkung der Denkkraft auf die materielle Welt erklären, allein, ſo wie er es thut, verengt er die Vernunft in praktiſcher Abſicht. Die Vernunft fordert nehmlich in praktiſcher Abſicht, d. i. zum Fortſchreiten nach der Idee des höchſten Guts (ſ. Gut, höchſtes) eine endloſe Fortdauer, ein Vernunftglaube, der nur mit der Entſagung der Moralität verſchwindet. Dieſem Glauben widerſpricht aber der Materialismus, wäre er gegründet, durch die tägliche Erfahrung von der Auflöſung der Cörper. Darum haben auch die Anhänger deſſelben, welche dabei dennoch die ewige Fortdauer retten wollten, den Knoten durchgehauen, und zur Allmacht Gottes (die aber kein Erklärungsgrund ſeyn kann) ihre Zuflucht nehmen müſſen, die nehmlich auch denſelben Cörper wiederherſtellen könne, (der aber doch, man weiſs nicht wozu, während der Auflöſung deſſelben, eine Zeitlang nicht vorhanden wä-

re). Diese Vorstellung verengt aber offenbar die Vernunft, indem sie alle psychologische Persönlichkeit (die Vorstellung von der Identität des Ichs) und alle Gegenwart auf die Vorstellungen einer einzigen Art von Sinnen (der äussern) einschränkt, und behauptet, was nicht gesehen, gefühlt, gehört, gerochen und geschmeckt werden kann, kurz, was nicht räumlich und cörperlich ist, das ist ein Hirngespinst. Wenigstens kann doch die Unmöglichkeit mehrerer Arten von Sinnen, als die äussern, nicht bewiesen werden, zumal da wir selbst noch eine andere Art, nehmlich den innern Sinn haben, in welchem ihm eigenthümliche Accidenzen sind (denn die Gedanken, die Gefühle u. s. w. können wir doch weder sehen, noch hören u. s. w.). Dass aber die Gedanken, die doch gar nicht in den äussern Sinnen sind, der Materie, als ihrer Substanz, inhäriren sollen, hat nur so lange einigen Schein für sich, als die Materie für ein Ding an sich gehalten wird. Sobald sie für eine den äussern Sinnen eigenthümliche, und ausser denselben nicht als solche vorhandene, Vorstellung erkannt wird, fällt die Möglichkeit, ihr das Denken zuzuschreiben, weil dieses ein bloss dem innern Sinn eigenthümliches Vorstellen ist, gänzlich weg. Ueberdem ist doch auch die Unmöglichkeit des Uebersinnlichen nicht nachzuweisen, welches derjenige Materialist, welcher die Fortdauer nach dem Tode retten will, sogar durchaus annehmen muss, da er die Allmacht Gottes zur Möglichkeit dieser Fortdauer nöthig hat. Folglich muss doch Gott selbst nicht vom Zusammenhalten eines Klumpens Materie abhängen, indem sonst ein Cirkel entstehen, und man fragen würde: wie kann denn Gott ohne Ende fortdauern, da doch die Materie, aus der er bestände oder an die er gebunden wäre, der endlichen Auflösung unterworfen ist? Man sieht hieraus, dass der Materialismus eine freche, (anmassende) und das Feld der Vernunft verengen-

de (auf das einzige Feld der durch die äufsern Sinne gegebenen Materie einfchränkende und darum die reine und über alle Erfahrungsbegriffe erhabene Natur der menfchlichen Seele verkennende) Behauptung ift. Wie aber die Vernunftidee von einem einfachen denkenden Wefen der menfchlichen Seele die Unzulänglichkeit des Materialismus deutlich zeige, findet man in den Art. Leben, Seele und Pfychologie (Pr. 185. f.).

5. Noch mache ich hier aufmerkfam auf einen grofsen Nutzen des moralifchen Beweifes für die Unfterblichkeit der Seele (f. Glaubensfache, 4.). Will man die Unfterblichkeit der Seele, wie man bisher that, auf die geiftige Natur derfelben gründen, fo verftehet man darunter entweder etwas Negatives, dafs fie nehmlich nicht cörperlich fei (die Immaterialität der Seele), oder etwas Pofitives, dafs fie abfolut einfach fei (die Spiritualität der Seele). Aus der Immaterialität aber folgt die Fortdauer derfelben noch nicht, weil jede Kraft durch Verminderung des Grades derfelben nach und nach erlöfchen kann. Die Spiritualität aber kann weder bewiefen, noch ihre Natur erkannt werden. Der Glaube an Unfterblichkeit alfo, der fich auf die Immaterialität und Spiritualität der Seele gründet, ift fehr wankend. Allein K. Prüfung des theoretifchen Erkenntnifsvermögens lehrt uns erftens (f. Ich 4. ff.), dafs keine Handlung noch Erfcheinung des denkenden Wefens fich materialiftifch erklären, d. i. dadurch verftändlich machen laffe, dafs man diefe Handlungen und Erfcheinungen als der Materie (dem Cörper) inhärirend betrachtet. Die Seelenlehre (Pfychologie), als Product unfers theoretifchen Erkenntnifsvermögens, giebt uns alfo hier einen negativen Begriff vom denkenden Wefen, es kann nicht Materie feyn, es ift immateriell. Hieraus folgt aber noch keine Erkenntnifs von dem, was die Seele nun fei; oder wir

können dem psychologischen Materialismus keine andere Theorie, etwa den psychologischen Spiritualismus, entgegen setzen. Wir können ferner daraus nichts von der Natur der Seele, die sie abgesondert von dem Cörper haben mag, und von der Dauer oder Nichtdauer ihrer Persönlichkeit nach dem Tode, ableiten, und unser gesammtes theoretisches Erkenntnissvermögen hat keine speculativen Gründe, zu einer solchen Erkenntniss der menschlichen Seele zu gelangen, die uns mehr eröffnete über die Natur derselben, als wir aus unsern Erfahrungen im innern Sinn hernehmen können. Aber der moralische Beweisgrund für die Fortdauer unsrer moralischen Natur sichert uns zweitens vor dem Materialismus, indem aus der ewigen Fortdauer der Persönlichkeit folgt, dass sie nicht von der Materie abhängen könne, deren Zusammenhalten zufällig, und also veränderlich, d. i. den Bedingungen der Zeit unterworfen und also nicht ewig (welches nicht bloss zu aller Zeit, sondern unabhängig vom Zeitbegriff heisst) seyn kann (M. II, 971. U. 442). S. auch Cörper.

4. Leucipp behauptete, so weit unsere Nachrichten reichen, zuerst den psychologischen Materialismus. Runde Atomen, sagte er, woraus das Feuer besteht, machen das Seelenwesen aus; unter der endlosen Anzahl der Atomen, und Mannigfaltigkeit der Figuren, schicken die runden sich zu Feuer, Wärme und Seele am besten, weil sie am leichtesten alles durchdringen, und durch eigene Bewegung andern Cörpern Bewegung mittheilen. Die Seele ist bei den Thieren das Princip der Bewegung, daher hört auch mit dem Athmen das Leben auf; denn da die Luft Cörperchen versammlet, und das ausstösst, was den Thieren Bewegung ertheilt, so unterstützt das Athmen die Seele von aussen, weil stets neue Cörperchen solcher Art eingezogen werden. Hieraus ergiebt sich, dass sich die Seele durch den ganzen Cörper ver-

breitet, weil ſie ihn überall durchdringt, daſs alſo die Seele keine beſondere Subſtanz iſt, die nur an einem Ort des Cörpers wohnt. Ganz richtig ſagt Tiedemann, aus dem dieſe Darſtellung des Leucippiſchen Materialismus genommen iſt (Geiſt der ſpec. Phil. 1 B. S. 238. ff.): Dieſem Materialismus verdankt die Philoſophie die gründlichen Forſchungen über die Natur des Denkens und Empfindens und über die Unmöglichkeit, beides durch bloſse Zuſammenſetzung zu erklären. Der Grundfehler des Leucippiſchen, wie jedes materialiſtiſchen Lehrbegriffs iſt und bleibt, daſs, mit gänzlicher Hintanſetzung der Begriffe des innern Sinnes, alles auf die der äuſsern Sinne zurückgeführt wird; und eben darum kann dieſer Lehrbegriff nie allgemeinen Beifall gewinnen. Die Unmöglichkeit, Leben, Empfindung und Denkkraft aus Zuſammenſetzung von Theilen, denen ſie gänzlich abgehen, zu erklären, iſt ſelbſt von den ſorgfältigſt forſchenden Materialiſten anerkannt; an dieſer Unmöglichkeit ſcheitert jedes Syſtem dieſer Art (Tiedemann a. a. O. S. 240.). Demokrit ſuchte dem Syſtem ſeines Lehrers Leucipp von der Einartigkeit der Seelenſubſtanz mit den Cörperſtoffen noch mehr Vollkommenheit zu geben, doch mit wenigem Glück, auch hatte er eben ſo wenig Gründe dafür, als ſein Lehrer.

5. Epikur war ebenfalls ein Materialiſt, und hielt das Empfinden und Denken für gleichartig mit der Bewegung, weil von dieſer Seite ſich zwiſchen materiellen und geiſtigen Kräften Aehnlichkeit findet. Es gehört nehmlich zu beiden eine Zeit, die von der Reihe der Gedanken eben ſo angefüllt wird, als von der Reihe der Gegenwarten des ſich bewegenden Cörpers in den verſchiedenen Orten, die er durchläuft. Epikur zeichnete ſich dadurch aus, daſs er zuerſt, und zwar im weſentlichen dieſelben, Beweiſe für den Materialismus aufſtellte, deren ſich die Anhänger deſſelben noch

immer, bis auf einen in unſern Zeiten aufgefundenen, bedienen. Sie ſind folgende:

a. Die Seele bewegt den Cörper, welches, da es nur durch Berührung, mithin von einem Cörper geſchehen kann, ihre materielle Natur hinlänglich erhärtet (Lucret. l. III. v. 162. ſqq.).

Die Antwort auf dieſen Beweis findet man im Art. Bewegungsvermögen.

b. Die Seele richtet ſich allemal nach des Cörpers Zuſtand; iſt der Cörper verwundet, dann iſt auch ihre Wirkſamkeit gehemmt; iſt er krank, dann iſt ſie auch matt und unthätig, und ſie gelangt zur vorigen Kraft durch des Cörpers Heilung. Da ſie alſo durch cörperliche Veränderungen leidet, was kann ſie anders ſeyn, als Cörper? (Lucret. l. III. v. 169. ſqq.).

Dieſer Grund beweiſet nichts weiter, als daſs dem Denken und der Bewegung des Cörpers oder cörperlicher Theile, z. B. im Gehirn, einerlei Urſache zum Grunde liegen kann, ſo daſs wenn Hinderniſſe im Cörper vorhanden ſind, z. B. das Gehirn gedrückt wird, eben dadurch auch die, gewiſſen Bewegungen im Cörper correſpondirenden, Vorſtellungen für die Urſache unmöglich werden.

c. Die Seele entſteht mit dem Cörper, wächſt mit ihm und altert mit ihm; was kann ſie anders ſeyn, als Cörper? (Lucret. l. III, v. 446. ſqq.)

Daſs ein innerer und äuſsere Sinne mit einander verbunden ſind, iſt wahr; ob aber der innere Sinn, oder wohl gar der Geiſt oder das überſinnliche Weſen, das Subſtrat deſſen, was im innern und äuſsern Sinn erſcheint, mit dem Cörper entſteht, iſt unerwieſen; daſs es mit ihm wächſt iſt nur im bildlichen Sinne wahr, und daſs es mit

ihm altert, gegen die Erfahrung; wie folgt alſo hieraus die Materialität der Seele? Wahr iſt es, daſs mit zunehmendem Alter die Seele an Kenntniſſen, Stärke der Vernunft, Schärfe und Tiefſinn wächſt; daſs aber die Seelenſubſtanz ſelbſt wächſt, wer hat das je beobachtet? Wie viele behalten nicht ihre ganze Geiſteskraft bis ins höchſte Alter?

d. Die Seele wird durch Cörperbeſchädigungen und Unordnungen wahnſinnig; ſie wird durch den Genuſs von Wein und andern hitzigen Getränken entkräftet; ſie wird mit und durch den Cörper wieder geheilt; was kann ſie anders ſeyn, als Cörper? (Lucret. l. III. v. 460. ſqq.).

Findet ſchon ſeine Widerlegung in den vorhergehenden Antworten, beſonders in der auf b. Epikur will zwar dieſem Satz dadurch neuen Nachdruck geben, daſs er behauptet, nur ein Cörper habe die Fähigkeit zu leiden und das Vermögen zu wirken; aber das hat er nicht bewieſen.

e. Vom Zuſtande vor dieſem Leben haben wir nicht das mindeſte Bewuſstſeyn, alſo iſt die Präexiſtenz der Seele grundlos und falſch. (Lucret. l. III. v. 670. ſqq.).

Aus dem Mangel des Bewuſstſeyns folgt gar nicht die Falſchheit der Präexiſtenz. Lehrt uns doch die Erfahrung, daſs zuweilen Menſchen ſogar in dem gegenwärtigen Leben alles Erlernte vergeſſen, und ihre pſychologiſche Perſönlichkeit gänzlich einbüſsen.

f. Es iſt ungereimt und unmöglich, daſs Seele und Cörper, das Sterbliche und Unſterbliche, zwei ſo entgegengeſetzte Subſtanzen zuſammen beſtehen, und auf einander wirken ſollen. (Lucret. l. III. v. 418. ſqq.).

Aus Entgegenſetzung einiger Prädicate folgt, wie bekannt, nicht durchgängige Entgegenſetzung der Subjecte; daher auch nicht die gänzliche Unvereinbarkeit derſelben. Feuer und Waſſer, wie ſehr ſtehen ſie einander entgegen, und doch iſt Waſſer nicht ohne alle Beimiſchung von Feuer. Dieſes ſind die Beweiſe des Epikur für den Materialismus, die Tiedemann aus dem Lucrez geſammlet hat, ſo wie auch die Widerlegungen, die gegen a. und b. ausgenommen von ihm ſind (a. a. O. B. 2. S. 392. ff.).

Die Theorie des Epikur von der Seele war: die Erfahrung lehrt, daſs Würmer aus dem Miſte entſpringen. Das läſst ſich auch begreiflich machen. Die Seele iſt eine ſehr feine Materie, und aus ſehr kleinen Cörpern gemacht; daſs ſie aber eine ſo groſse Beweglichkeit hat, rührt daher, daſs ſie aus runden, glatten, ſehr kleinen Theilchen beſteht, (wie ſchon Democrit behauptet hatte *), die ſehr leicht in Bewegung geſetzt werden können. Die Seele kann auch nicht von einfacher Natur ſeyn, denn die Sterbenden verläſst ein Hauch, der mit warmen Dunſt vermiſcht iſt; der warme Dunſt aber führt Luft bei ſich, denn es giebt keine Wärme, der nicht auch Luft beigemiſcht wäre. Das iſt die dreifache Natur der Seele; aber ſie beſteht auch noch aus einem vierten Weſen, für das man keinen Namen hat, das an Beweglichkeit und Feinheit alles übertrifft, und dieſes enthält die erſten Principien des Empfindens und Lebens (Lucret. l. II. v. 870. ſqq. l. III. v. 180. ſqq. v. 231. ſqq.).

Man ſieht, daſs das alles grundloſe Annahmen ſind, die ſich auf eine falſche Erfahrung von Entſtehung der Wärme ſtützen.

*) Cicer. Tuſc. quaeſt. l. I. 10.

6. Aristoxenus, ein Musiker und Philosoph leugnete, dass es eine Seele gebe, behauptete, aus des Cörpers Natur und Figur entständen verschiedene Bewegungen, wie die Töne aus dem Gesange und den Saiten. Er war der erste, der die Seele in die Organisation setzte, und sie für eine Harmonie des Cörpers ansah (Cicer. Tuscul. quaestion. I, 10. 18. 22.). Seine Beweise sind nicht bis auf uns gekommen. Derselben Meinung war wahrscheinlich auch sein Zeitgenosse und Mitschüler in der Schule des Aristoteles, Dicäarch (Cicer. l. c. l. I. 18.). Die Seele, sagte er, ist nichts, es ist ein leeres Wort, und absurd, von beseelten Wesen zu sprechen, weder Menschen noch Thiere haben eine Seele: die ganze Kraft, durch welche wir handeln und empfinden, ist in allen lebenden Cörpern gleich verbreitet, und nichts vom Cörper Trennbares. Es giebt keine Seele, und nichts weiter, als bloss den einzigen einfachen Cörper, der so gestaltet ist, dass er durch die Einrichtung seiner Natur lebt und empfindet (Cicer. Tuscul. quaestion. l. I, 10.). Seine Beweise übergehen die Alten ebenfalls mit Stillschweigen, es ist nicht einmal bekannt, ob seine Theorie mit der des Aristoxenus vollkommen übereingestimmt habe oder nicht. Dicäarchus bestritt auch die Unsterblichkeit.

7. Strato, der Physiker, aus Lampsakus, Theophrasts Schüler, lehrte von der Seele, sie sei nichts, als die Sinne selbst, und blicke durch die Organe, wie durch Oeffnungen heraus. Hierzu genommen, dass Sextus Empirikus (adv. Mathem. VII, 349, sqq.) ihn dem Dicäarch entgegenstellt, welcher die Verschiedenheit der Seele von der Organisation geleugnet hatte, so scheint zu folgen, dass Strato die Seele für ein vom Cörper verschiedenes Wesen hielt (Tiedemann a. a. O. S. 423).

8. Den Stoikern ist alles wirklich Existirende Cörper. Sie stellten mit Epikur den Grund-

ſatz auf, nur ein Cörper vermöge etwas zu wirken; man findet aber nicht, daſs ſie es bewieſen hätten. Sie zogen hieraus die Folgerung: jede Urſache iſt Cörper, weil Urſache ein Ding iſt, das etwas wirkt. Chryſipp erklärte die Seele durch einen von der erſten Entſtehung an uns eingepflanzten Geiſt (πνευμα συμφυτον), der, ſo lange das Leben dauert, durch den ganzen Cörper ſich verbreitet. Daſs man aber dieſen Geiſt ſich nicht zu erhaben vorſtellen müſſe, ſetzen die Stoiker ausdrücklich hinzu, und beweiſen, daſs er ein Cörper ſei, auf folgende Art:

a. Wir werden, ſagte Kleanth, unſern Eltern, nicht bloſs dem Cörper, ſondern auch der Seele nach ähnlich; nun aber hat Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur zwiſchen Cörpern ſtatt, alſo ſind die Seelen Cörper.

Schon Nemeſius leugnet von dieſem Schluſs mit vollem Recht den Oberſatz, daſs Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur zwiſchen Cörpern ſtatt finde.

b. Kein uncörperliches Weſen kann mit einem Cörper zugleich leiden; nun aber leidet die Seele mit dem Cörper, der Cörper mit der Seele: denn wenn die Seele ſich ſchämt, ſo wird der Cörper roth, blaſs hingegen, wenn ſie ſich fürchtet; alſo iſt die Seele ein Cörper.

Nemeſius leugnet von dieſem Schluſs wieder den Oberſatz: daſs kein uncörperliches Weſen mit einem Cörper zugleich leiden könne.

c. Chryſipp ſagt: der Tod iſt eine Trennung des Leibes und der Seele; nun kann aber nichts Uncörperliches von einem Cörper getrennt werden, weil das Uncörperliche den Cörper nicht berührt; alſo iſt u. ſ. w.

Nemesius leugnet von diesem Schluſs den Untersatz: daſs nichts Uncörperliches von einem Cörper getrennt werden könne.

Ueber die Substanz der Seele waren die Stoiker nicht einig, einige hielten sie für Luft, andere für Feuer, noch andere endlich für warme Luft. Sie zogen hieraus die Folge, daſs die Seele sterblich sei. Doch theilte die Frage, ob die Seelen gleich nach dem Tode zu Grunde gehen, die Stoiker in mehrere Parteien. Kleanth gab allen Seelen Fortdauer, bis zum allgemeinen Weltbrande; Chrysipp beglückte nur die Seelen der Weisen mit dieser Fortdauer, weil die der Thoren nicht Festigkeit haben, der Auflösung so lange Widerstand zu leisten. Die spätern Stoiker, Seneca und Antonin, schwanken zwischen der Fortdauer nach dem Tode, dem Untergang im Tode, und der Möglichkeit, hierüber zu irgend einer Entscheidung zu gelangen (Tiedemann a. a. O. S. 434. ff.).

9. Unter den neuern Philosophen behauptete Hobbes, es existire nichts anders, als Cörper. Er erklärt nehmlich alle Empfindungen für eine bloſse Wirkung des Cörpers (Leviath. 1 Abschn.), und so die Wirkung aller übrigen Seelenvermögen, z. B. die des Gedächtnisses, der Einbildungskraft, des Verstandes, des Willens u. s. w. Er erklärt den Ausdruck uncörperliche Substanz für eine Zusammensetzung zweier Benennungen, deren Bedeutungen nicht mit einander bestehen können (a. a. O. 4 Abschn.). Auch leugnet er, daſs es einen Geist gebe, in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, und behauptet, die Bibel habe dieses Wort nie so verstanden (a. a. O. 34. Abschn.).

10. Gassendi unterstützte die alte Lehre, daſs die Thierseelen, worunter er das Empfindungsvermögen nebst der Phantasie und das thierische Begeh-

rungsvermögen versteht, also die Seelen unvernünftiger Thiere, feuriger Natur sind, mit einigen neuen Bemerkungen. Die Lungen dienen, das Feuer im Herzen durch Beimischung frischer Luft zu mäſsigen, und die Feuchtigkeiten, die aus dem Blut ausdünsten, wegzuschaffen, daſs sie das Feuer nicht ersticken. Die in beständiger Bewegung befindliche Phantasie lehrt auch, daſs ihr erstes Princip stets bewegter, das ist feuriger Natur seyn muſs. Den Einwurf, daſs aus empfindungslosen Bestandtheilen unmöglich etwas empfindendes werden könne, sucht er dadurch zu widerlegen, daſs die Natur oft aus einem Entgegengesetzten ins andere übergehe, z. B. aus nicht wohlriechendem Saamen wohlriechende Blumen wachsen, aus nicht warmen Atomen warme Dinge entstehen u. s. w. (Tiedemann a. a. O. 6. Th. S. 74. f.).

11. La Mettrie gab heraus: *L'homme Machine. A Leyde.* 1748. 12. Er wollte in diesem Werke beweisen, daſs der Mensch eine bloſse Maschine sei. Er schrieb ferner einen Tractat über die Seele. In demselben nahm er eine bewegende Kraft (*force motrice*) in der Materie an, die sie vermittelst ihrer Formen erlange, die aber selbst eine neue Form ist, in Verbindung mit welcher die Materie unzählige Formen hervorbringt, die ohne diese bewegende Kraft nicht möglich seyn würden. Durch die Ausdehnung hat die Materie die Fähigkeit, bewegt zu werden, durch ihre bewegende Kraft aber hat sie das Vermögen, sich zu bewegen. Dies wird man in allen Cörpern gewahr, die sich bewegen. Die neuern Philosophen haben sehr unrecht, die letztere Eigenschaft von der Materie zu trennen. Man hat zwar ein andres bewegendes Wesen angenommen, um zu erklären, woher die Bewegung der Materie entstehe, wenn sie nicht durch eine andere Materie in Bewegung gesetzt werde, allein dieses

Wesen ist nicht einmal ein Gedankending, denn man kann weder zeigen, was es ist, noch sein Daseyn beweisen. La Mettrie gehört also zu den Nachfolgern des Aristoxenus (6), er leitet alles Leben von den Formen der Materie ab, und nimmt an, dass die Kälte und die Wärme die beiden hervorbringenden Formen aller übrigen seien. Er legt aber der Materie ausser der Ausdehnung und der bewegenden Kraft noch eine dritte Eigenschaft bei, nehmlich die Fähigkeit zu empfinden. Sie zeigt sich aber auch nur in den organischen Cörpern, folglich hat die Materie nur die Empfänglichkeit, das Empfindungsvermögen zu erlangen, durch die Formen, deren sie fähig ist. Diese Formen, welche es möglich machen, dass die Materie sich selbst bewege und empfinde, haben schon die Alten subſtanzielle Formen genannt. Sie sind, wie auch schon die Alten bemerkt haben, von zweierlei Art, solche, welche die organischen Theile dieser Cörper ausmachen, und solche, die als ihr Lebensprincip betrachtet werden. Den letztern haben sie den Namen Seele gegeben, und deren (z. B. Anaxagoras) drei Arten gemacht: die vegetative Seele (Pflanzenseele), welche den Pflanzen angehört; die sensitive Seele (Thierseele), die dem Menschen und dem Thiere gemein ist; weil aber die Seele des Menschen ein weitläuftigeres Gebiet, ausgedehntere Functionen und grösere Einsichten zu haben scheint, so haben sie sie die vernünftige Seele (Menschenseele) genannt (*Oeuvres philos. de Mr, de la Mettrie, T. I. traité de l'Ame*) Der Verfasser des *Système de la nature* behauptete eben dies.

12. Fülleborn (Beytr. zur Gesch. der Philos. 5. Stück, S. 162.) sagt Eberhardt (Allgem. Ges. der Philos. 2. Aufl. §. 310. S. 311.) und dieser den, durch die Journalisten von Trevoux in Umlauf gebrachten Urtheilen der Franzosen von der herrschenden Kirche, nach: In seiner ganzen

Macht erschien der Materialismus in den Schriften des Helvetius. In seinem Buche: Ueber den Verstand (*De l'Esprit. Amsterd.* 1759. 8.) leitet Helvetius zwar alle Gedanken von dem Empfindungsvermögen, dem Gedächtniss und der äussern Organisation ab, aber er behauptet bloss, dass man weder beweisen könne, dass jene Vermögen Modificationen einer geistigen, noch dass sie Modificationen einer materiellen Substanz seien; worin er Recht hat. Es läst sich indessen zeigen, dass sie nicht Modificationen einer materiellen Substanz seyn können. Aber da Helvetius selbst sagt, dass er sich weder für den Materialismus, noch für den Spiritualismus erkläre, und dass keine von diesen beiden Hypothesen zu dem, was er über den Verstand zu sagen habe, durchaus nothwendig sei, sondern sowohl die eine als die andere dabei stehen bleiben könne (*De l'Esprit, Disc.* 1.), so sollte man ihn nicht unter die Materialisten zählen. Die physische Empfindungsfähigkeit (*sensibilité physique*) ist das Grundprincip, aus welchem er Alles, selbst das Gedächtniss, nicht weniger die Moral und Gesetzgebung, ableitet; die Organisation aber sieht er (wie Anaxagoras) als das Hülfsprincip an, ohne welches die Empfindung uns nur wenig Begriffe verschaffen könnte. Denken und Urtheilen hält er für einerlei mit Empfinden. Er ist aber so wenig Materialist, dass er das Daseyn der Cörper nur für sehr wahrscheinlich hält, und meint, wir wären davon weniger versichert, als von unserm eigenen Daseyn, und Gott könne wohl durch seine Allmacht auf unsere Sinne die nehmlichen Eindrücke machen, welche die Gegenwart der Cörper auf sie machten. Diese letzte Behauptung, ob er sie gleich nicht als seine Ueberzeugung anführt, spricht wenigstens dafür, dass Helvetius nicht Materialist war. Eine Anmerkung (*de l'Homme. Sect. II. ch. II.*) scheint indessen allem diesem zu widersprechen und diejenigen zu rechtfertigen,

welche den Helvetius des Materialismus beſchuldigen. Man wird mich vielleicht fragen, ſagt er, was bringt denn in uns die Fähigkeit zu empfinden hervor? Folgendes ſagt ein berühmter Engelländiſcher Chemiker (*Treatiſe on the principles of Chimiſtry*) über die Seelen der Thiere: die Chemie lehrt uns gewiſſe Eigenſchaften der Cörper kennen, die durch gewiſſe Verbindungen, Auflöſungen und Bewegungen in den innern Theilen entſpringen, und deren Daſeyn daher flüchtig und vergänglich iſt, z. B. das Eiſen iſt zuſammengeſetzt aus dem Phlogiſton und einer gewiſſen Erde. In dieſem Zuſtande wird es vom Magnet angezogen. Hebt man dieſe Zuſammenſetzung auf, ſo zieht der Magnet nicht weiter die Theile an, woraus das Eiſen beſtand. Warum ſollte die Organiſation nicht eben ſo das Vermögen zu empfinden hervorbringen, wie die chemiſche Zuſammenſetzung die Fähigkeit des Eiſens, vom Magnet angezogen zu werden? Man ſiehet hieraus, daſs Helvetius entweder ſich ſcheuete, ſeine wahre Meinung herauszuſagen, oder hier über die Grenzen hinausging, die er ſeinen Unterſuchungen geſteckt hatte. Denn hiernach wäre nicht das phyſiſche Empfindungsvermögen, ſondern die Organiſation ſein Grundprincip, und er gehörte hiernach zu der Partei des Ariſtoxenus (6.). Von Prieſtleys Materialismus ſ. Materie, dynamiſche Bedeutung.

13. Alle diejenigen, welche die Seele für Materie, oder doch für eine Wirkung der Organiſation erklären, ſind Materialiſten der Perſönlichkeit, und das waren alle vorher angeführte Philoſophen. Aber auch diejenigen kann man Materialiſten, nehmlich der Gegenwart, nennen, welche behaupten, daſs wir ohne den Cörper nicht vorhanden ſeyn können. Und unter dieſen ſteht Ariſtoteles oben an (Tiedemann a. a. O. B. 2. S. 325.). Das Princip des Denkens,

ſagt er, iſt ein Ausfluſs der Gottheit und verliert durch die Trennung vom Cörper ſein abgeſondertes Daſeyn, indem es in das Meer der Gottheit zurückkehrt. Leibnitz (Opp. T. II. p. 227.) ſtellte ſich vor, daſs nicht nur alle Leben, alle Seelen, alle Denkkräfte, alle Stammſelbſtthätigkeiten ewig ſind, ſondern daſs auch jeder Stammſelbſtthätigkeit oder jedem Lebensprincip eine phyſiſche Maſchine zugeſellet ſei, der wir den Namen des organiſchen Cörpers geben, obgleich dieſe Maſchine, auch dann, wenn ſie ihre Figur im Ganzen behält, in einem beſtändigen Fluſs iſt, und, gleich dem Schiffe des Theſeus, ſtets ausgebeſſert wird. Jede dieſer phyſiſchen Maſchinen hat das Eigene, daſs ſie nie ganz zerſtörbar iſt, ſondern wenn die grobe Hülle zerſtört iſt, ſo befindet ſich ſtets eine noch nicht zerſtörte kleinere Maſchine darunter, gerade wie Harlekin im Schauſpiele, nachdem er eine Menge Kleider ausgezogen, immer noch ein neues darunter hat. So entgehen wir allen Schwierigkeiten, welche aus der Natur der Seele, in ſo fern ſie von aller Materie getrennt ſeyn ſoll, entſpringen, ſo daſs in der That die Seele, oder das Thier, vor der Geburt, oder nach dem Tode von der Seele, oder dem Thiere, im gegenwärtigen Leben, bloſs durch ihren Zuſtand und den Grad ihrer Vollkommenheit verſchieden, aber nicht ein Weſen von ganz anderer Art iſt. Gott allein iſt eine von aller Materie getrennte Subſtanz. Dieſe Meinung, daſs alle endlichen Geiſter organiſche Leiber haben, vertheidigt Leibnitz auch in der Theodicee (§. 124.) und gegen Clarke (Ep. V.). Auch ſein Schüler Bülfinger erklärte ſich dafür (Diluc. phil. §. 245. p. 235.). Dies iſt der eigentliche kosmologiſche Materialismus, den Kant verwirft. Leibnitz hat ihn auch gar nicht bewieſen, ob er wohl faſt allgemein angenommen wurde. Der Urheber deſſelben hatte ihn bloſs nöthig, um die Unſterblichkeit der Seele gegen den Ein-

wurf zu retten, dafs wenn fie, wie Leibnitz dieſelbe erklärte, eine Subſtanz wäre, welche ſich dieſe Welt nach der Lage eines organiſchen Cörpers in der Welt vorſtelle, ſie darum nicht unſterblich ſeyn könne, weil mit dem organiſchen Cörper die Vorſtellung, folglich die Spiritualität und damit die Unſterblichkeit wegfalle. Da K. nun die Unſterblichkeit nicht auf die Spiritualität gründet, ſo fällt die Schwierigkeit, der Leibnitz durch den kosmologiſchen Materialismus ausweichen wollte, von ſelbſt weg, und wir bedürfen ſeiner nicht.

Kant Relig. III. St. 2. Abth. S. 192.*)

Deſſ. Proleg. §. 60. S. 185. f.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 89. S. 442.

Materie,

materia, *matière*. Materie und Form (*forma*, *forme*) ſind eigentlich zwei Reflexionsbegriffe, welche jeder andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, und mit jedem Gebrauch des Verſtandes unzertrennlich verbunden ſind (C. 322.). Reflexion iſt die Ueberlegung, wie verſchiedene Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn begriffen werden, oder ein Urtheil oder (da Begriffe verſteckte Urtheile ſind) auch einen Begriff ausmachen können (L. 145.). Man muſs nehmlich die Verknüpfung der Vorſtellungen ſelbſt zu Begriffen und Urtheilen, und der ſinnlichen Eindrücke zu Gegenſtänden, von der Vergleichung ſchon gegebener Begriffe, um daraus eine neue Verknüpfung zu Begriffen und Urtheilen hervorzubringen, wohl unterſcheiden. So wie nun zu jener Verknüpfung gewiſſe Begriffe, die Kategorien, nöthig ſind, welche das Weſen des Verſtandes ausmachen (indem Denken nichts anders iſt, als ein Verknüpfen auf die verſchiede-

nen Arten, welche durch die Kategorien vorgeſtellt werden): ſo ſind ebenfalls zur Ueberlegung, ob ſich ſchon gegebene Begriffe zu neuen Begriffen oder zu Urtheilen verknüpfen laſſen, gewiſſe Begriffe nöthig, welche Reflexionsbegriffe genannt werden, die aber ſich von den Kategorien dadurch weſentlich unterſcheiden, daſs ſie nicht, wie dieſe, die Gegenſtände (dieſe mögen nun Dinge oder Begriffe und Urtheile ſeyn) möglich machen, ſondern nur die Vergleichung ſchon gegebener Dinge oder Begriffe, um darauf richtige Urtheile zu gründen (Pr. 123.). Sie gehören daher eigentlich nicht, wie die Kategorien, dem Verſtande, ſondern der Urtheilskraft an. Dergleichen Reflexionsbegriffe ſind nun auch die Begriffe der Materie und der Form, oder des Beſtimmbaren und der Beſtimmung (C. 317.).

Ehe wir noch ein Urtheil fällen, müſſen wir überhaupt überlegen, welches die Begriffe ſind, die durchs Erkenntniſsvermögen beſtimmt werden ſollen, und wie ſie durch das Erkenntniſsvermögen beſtimmt werden ſollen. Dieſe Beziehung des Urtheils aufs Erkenntniſsvermögen iſt eigentlich die Beſtimmung des Urtheils durch den Begriff der Modalität (ſ. Daſeyn); daher ſind die beiden Reflexionsbegriffe, welche den Urtheilen, ihrer Modalität nach, vorausgehen, und eine Vergleichung der Begriffe, unter ſich oder mit dem Erkenntniſsvermögen, zu einem Urtheile, der Modalität nach, möglich machen, die des Beſtimmbaren oder der Materie und der Beſtimmung oder der Form. Es fragt ſich z. B.: welches iſt die Materie? Die alſo (wenn man von allem Inhalt abſtrahirt, alſo den Begriff der Materie logiſch gebraucht) die beiden zu einem Urtheil zu verknüpfenden Begriffe oder Urtheile ſind; und, wie ſollen ſie verknüpft werden, welche Form (der Modalität) ſoll das Urtheil be-

kommen, soll es problematisch, assertorisch oder apodiktisch werden? Da aber die Modalität eigentlich die Momente des Denkens überhaupt betrifft, so sind auch die beiden Reflexionsbegriffe, welche der Reflexion zur Modalität zum Grunde liegen, diejenigen, die aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, und ich kann daher auch fragen, welches ist die Materie zum Urtheil, seiner Quantität, Qualität und Relation nach, und welche Form bekommt dasselbe, diesen drei Bestimmungen nach, wird es ein allgemeines oder besonderes, bejahendes oder verneinendes, u. s. w.? Das heisst also nichts anders als, welches ist dasjenige, was bestimmt werden soll (d. i. die Materie), und wie soll es bestimmt werden (d. i. welches ist die Form)?

Was ich jetzt vorgetragen habe ist die transscendentale Ableitung des Begriffs der Materie und der Form, mit Anwendung desselben auf den logischen Gebrauch. Ich will nun die verschiedene Anwendung dieser Begriffe alphabetisch ordnen und erläutern.

1. Dynamische Bedeutung. Bei dieser und einigen andern Bedeutungen (der mechanischen, phänomenologischen und phoronomischen) liegt der metaphysisch-physische Begriff der Materie, oder dessen, was in der Metaphysik überhaupt, wenn man bloss auf den Unterschied zwischen dem äussern und innern Sinn, mit Abstraction von aller weitern Erfahrung sieht, Materie (materieller Stoff, cörperlicher Stoff, *materia corporum*, *matière des corps*) heisst, zum Grunde. Materie in dieser metaphysisch-physischen Bedeutung ist der Gegenstand äusserer Sinne (*obiectum sensuum externorum*) (s. Körperlehre). So erklärt schon Kuntzen die Materie (*Systema causarum*

efficientium, *p.* 268. *et Index in voc. Materia*). Alles, was wir durch die fünf Sinne im Raum empfinden und wahrnehmen, ist Materie. Die Form derselben ist, daſs sie sich zwischen bestimmten Grenzen befindet, und in dieser Form heiſst sie ein Cörper (N. 85.). Diesen empirischen Begriff einer Materie legt die metaphysische Physik oder reine Naturwissenschaft zum Grunde, und sucht die Erkenntnisse in ihrem ganzen Umfange auf, deren die Vernunft *a priori*, aus bloſsen Begriffen, über diesen Gegenstand fähig ist (N. VIII.). Im Art. Erfahrungsurtheil, 17, c. ist gezeigt worden, wie sich diese metaphysische Naturwissenschaft von der transscendentalen, und im Art. Körperlehre, wie sie sich von der mathematischen oder allgemeinen Physik unterscheidet. Die mathematischen Physiker können gewisse metaphysische Principien nicht entbehren, z. B. die Begriffe der Bewegung, Erfüllung des Raums u. s. w. und sie doch nicht, als metaphysisch, aus ihren Quellen herleiten; diese werden alle in der metaphysischen Naturlehre aus dem Grundbegriffe einer Materie abgeleitet (N. XIII.).

Diese Ableitung geschieht nun so, daſs alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, als Gegenstandes der Erfahrung durch äuſsere Sinne, durch die vier Kategorien durchgeführt werden (N. XVIII.), s. Kategorie, 13, ff. Hieraus entstehet der Begriff der Materie in dynamischer Bedeutung, wenn man nehmlich die Materie überhaupt bloſs nach ihrer Qualität betrachtet. Dann ergiebt sich, daſs sie ein Bewegliches sei, so fern es einen Raum erfüllt, oder undurchdringliche Ausdehnung ist (C. 876.). Bewegung ist nehmlich das, wodurch die Materie ein Gegenstand der Erfahrung wird, indem sie die Veränderung der Materie ist, wodurch sie allein wahrnehmbar wird. Sie muſs

alſo ein Bewegliches ſeyn. Die Erfüllung des Raums, oder diejenige Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie jeder Materie widerſtehet, die in den Raum eindringen will, in welchem ſie ſich befindet, iſt nun die empiriſche Qualität der Materie, wodurch ſie etwas iſt, oder Realität hat. Denn ohne ſie würde der Raum leer, d. i. keine Materie in demſelben vorhanden ſeyn. Die metaphyſiſche Naturlehre nimmt nun dieſe Erfüllung des Raums als ein empiriſches Datum an, und muſs die Möglichkeit dieſes Daſeyns der Materie zeigen; ſ. Kategorie, 15, und vorzüglich die Artikel: Dynamik und Bewegung, VII. auch Erfüllung des Raums. Im Art. Dogmatiſch, 1. e. findet man, worauf der nach allen Seiten hin gerichtete Widerſtand der Materie, worin eben die Erfüllung des Raums beſtehet, beruhet, oder die reale Möglichkeit des Begriffs der Erfüllung gezeigt (N. 32.).

Die Materie in dynamiſcher Bedeutung iſt nicht der Begriff des Beweglichen, als etwas, das widerſtehet, wenn es aus ſeinem Orte getrieben wird; ſondern, wenn ein anderes Bewegliches, das dieſelbe Qualität hat, in ihren Ort eindringen will. Man kann ſich aber die Sache auch ſo vorſtellen: wenn der Raum, welchen eine Materie einnimmt, d. i. der Raum ihrer Ausdehnung, durch eine andere Materie verringert werden ſoll, z. B. wenn der Kolben der Luftpumpe die Luft in einen kleinern Raum zuſammenpreſst, als ſie ohne dieſe Zuſammenpreſſung einnehmen würde, ſo widerſtehet die Materie, in unſerm Beiſpiel die Luft. Und dieſe Qualität derſelben iſt die dynamiſche Beſchaffenheit derſelben, durch welche aber die Materie ſich doch von jedem andern Dinge unterſcheidet, und die daher einen ſpecifiſchen Unterſchied verſchafft, der zu dem allgemeinen Begriff des Beweglichen, der für die Materie in

jeder Rückficht gilt, den Begriff der Materie giebt, welcher für die metaphyfifche Unterfuchung ihrer dynamifchen Befchaffenheit zureicht und geeignet ift. Das Widerftehen der Materie, wenn fie aus ihrem Ort vertrieben werden foll, ift auch eine Eigenfchaft derfelben, giebt aber den Begriff der Materie in mechanifcher Bedeutung (N. 32.).

Mit dem Begriff des Materiellen ift allezeit auch der Begriff der Ausdehnung deffelben, d. i. feiner Gegenwart in allen Puncten des Raums, welches man das Einnehmen des Raums nennt, verbunden; aber diefer allein giebt noch nicht den dynamifchen Begriff der Materie, weil in jenem Begriff nicht beftimmt ift, welche Wirkung, oder ob gar überall eine Wirkung, aus diefer Gegenwart entfpringe, ob andern Materien zu widerftehen, die hinein zu dringen beftrebt find, oder ob es blofs einen Raum (ohne Materie) bedeute, der fich mit mehrern Räumen in einem gröfsern Raume befindet, wie man z. B. von jeder geometrifchen Figur fagen kann. So fagt man, der Triangel nimmt einen Raum ein (er ift ausgedehnt), ob er wohl nichts Reelles, fondern nur die reine (aber leere) Anfchauung im Raume ift. Es könnte auch gar wohl im Raume etwas feyn, was ein anderes Bewegliches (durch Anziehung deffelben) nöthigte, tiefer in denfelben einzudringen. Diefes alles bleibt bei dem blofsen Begriff des Einnehmens des Raums unbeftimmt. Auch bleibt mir die Vorftellung der Ausdehnung, ja felbft der Geftalt (durch die beftimmten Grenzen, welche die Materie hatte) noch übrig, wenn wir uns den Cörper aus feinem Raum herausgenommen denken (C. 35.). Daher ift es nun eine nähere Beftimmung des Begriffs: einen Raum einnehmen, wenn man hinzufetzt (nicht durch blofse Gegenwart, oder durch Anziehung, fondern) dadurch, dafs das Bewegliche den Raum erfüllt

(N. 32.). S. übrigens Solidität, Kraft, 9. c. ff. und Zurückstoſsungskraft.

Daſs die Materie (mechanisch) undurchdringlich sei, findet man im Art. Durchdringen. Man kann sich die Sache durch ein Beispiel auf folgende Art vorstellen. Wenn man den Kolben einer Luftpumpe in den Stiefel derselben stöſst, so kann man niemals bis an den Boden vordringen; denn es ist Luft zwischen dem Boden des Stiefels und dem Kolben; da nun beide die Luft nicht herauslassen, weil die Materien, woraus sie bestehen, luftdicht sind, so daſs die Luft nirgends heraus kann, so würde die Luft immer noch zwischen dem Kolben und dem Boden des Stiefels seyn, wenn der Kolben den Boden berührte, und doch würde diese Luft keinen Raum einnehmen. Die Luft würde also völlig durchdrungen seyn, weil der Raum, den sie erfüllte, bis auf o verringert wäre, ohne daſs die Luft aus ihrem Ort getrieben wäre. Diese Durchdringlichkeit der Materie durch äuſsere zusammendrückende Kräfte, wenn Jemand eine solche annehmen, oder auch nur denken wollte, würde die mechanische heiſsen, um sie von einer andern Durchdringlichkeit der Materie, nehmlich der chemischen zu unterscheiden, deren Begriff man auch im Art. Durchdringlichkeit findet (N. 38.).

Daſs aber die Materie mechanisch undurchdringlich sei, oder daſs sie zwar 1. ins Unendliche fort zusammengedrückt werden kann, so daſs z. B. der Kolben der Luftpumpe dem Boden des Stiefels immer näher kommt, obwohl immer noch davon entfernt ist; aber daſs sie 2. niemals von einer Materie, wie groſs auch die drückende Kraft sei, durchdrungen werden, und also z. B. der Kolben den Boden des Stiefels niemals vollkommen berühren kann, wenn Luft zwischen beiden ist (N. 39.), das kann auf folgende

Art bewiesen werden. Eine ursprüngliche Kraft, wie die ist, womit die Materie den Raum erfüllt, und folglich sich über den gegebenen Raum, den sie einnimmt, von allen Seiten auszudehnen trachtet, und sich auch ausdehnen würde, wäre nicht eine Kraft (die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie), die ihr widersteht, muss, wenn sie nicht unendlich klein wäre, in welchem Fall sie keinen Raum erfüllen und nicht Materie seyn würde, in einen kleinern Raum eingeschlossen grösser seyn. Würde sie nun auf einen unendlich kleinen Raum zusammengepresst, so würde sie unendlich gross seyn; eine unendlich grosse bewegende Kraft ist aber nicht möglich, s. Kraft, 9. e, welches das Erste war. Das Zweite, dass eine Materie von keiner andern durch Zusammendrückung durchdrungen werden kann, wird so bewiesen. Zum Durchdringen der Materie würde eine Zusammentreibung derselben in einen unendlich kleinen Raum (d. i. völlige Berührung der zusammendrückenden Materien), mithin eine unendlich zusammendrückende Kraft erfodert, welche nach dem Art. Kraft, 9. e. unmöglich ist (N. 39.).

Es wird in diesem Beweise vorausgesetzt, dass eine ausdehnende Kraft desto stärker entgegen wirken müsse, je mehr sie in die Enge getrieben werde, und dieses ist auch richtig von der Materie, in so fern derselben eine ihr wesentliche Elasticität zukommt. Der Begriff einer solchen Elasticität oder ausdehnenden Kraft ist, dass sie nach allen Seiten hin ausgeübt wird. Eben dieselbe Menge von ausspannenden Kräften, wenn sie in einen engern Raum gebracht werden, müssen in jedem Punct dieses Raums so viel stärker zurücktreiben, so viel, umgekehrt, der Raum kleiner ist, in welchem ein gewisses Quantum von Kraft seine Wirksamkeit verbreitet. Wären also alle diese Kräfte in einen Punct vereinigt, so müssten sie mit unendlich grosser Kraft wirken, weil

ſie gar keinen Raum mehr erfüllen, und es folglich keine Kraft mehr geben würde, welche über ſie hinaus noch auf ſie wirkſam ſeyn würde, und alſo noch gröſser ſeyn könnte, welches unmöglich iſt (N. 40.). S. übrigens Elaſticität, 4. Undurchdringlichkeit, Erfüllung des Raums, Kraft, 9. g. und Bewegung VII, 2.

Die Materie iſt die Subſtanz im Raume, ſ. Subſtanz, materielle; ſie iſt ins Unendliche theilbar, ſ. Trennung und Cörper, 5., Zurücktreiben und Theilbarkeit, unendliche; wo auch gezeigt wird, daſs aus der unendlichen Theilbarkeit des Raums und der Erfüllung deſſelben durch eine ins Unendliche theilbare Materie folge, daſs weder die Materie ein Ding an ſich, noch der Raum die Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſeyn könne, ſ. auch Cörper. Daſs die Möglichkeit der Materie eine Anziehungskraft erfordere, findet man im Art. Anziehungskraft; daſs aber die Zurückſtoſsungskraft derſelben eben ſo weſentlich ſei, und wie Materie von einem beſtimmten Grade der Erfüllung des Raumes durch Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte möglich ſei, im Art. Zurückſtoſſungskraft. Von der Wirkung der Materie in die Ferne findet man im Art. Anziehungskraft, 5. ff. und Wirkung in die Ferne; und von der Wirkung in der Berührung im Art. Berührung; ſo wie von den verſchiedenen Kräften derſelben unter den Namen dieſer Kräfte.

Die Materie iſt alſo ausgedehnt, undurchdringlich und theilbar: dies ſind die drei Haupteigenſchaften derſelben, in dynamiſcher Bedeutung (denn die Trägheit gehört zur Materie in mechaniſcher Bedeutung). Gehler (Phyſ. Wörterbuch Art. Materie) irrt ſich aber, wenn er mit Leibnitz meint, es ſei der all-

gemeine sinnliche Schein, der uns die Materie mit diesen Eigenschaften vorstelle; der uns belehre, daſs die Theile der Materie auf uns und auf einander selbst, auch wir auf sie wirken; daſs diese Wirkungen in Bewegung oder im Streben nach Bewegung bestehen; daſs dies Ursachen, die wir Kräfte nennen, voraussetze u. s. w. Alles dies sind Erscheinungen (Gegenstände der Sinne, welche letztern uns nicht täuschen, sondern uns den einzigen Stoff zur Erkenntniſs liefern), aber nicht Schein. Denn der Schein oder die Illusion besteht darin, daſs der subjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird, d. i. daſs wir uns vorstellen, der Grund unsers Urtheils, der doch in uns liegt, liege in dem Gegenstande, und folglich müsse Jedermann so urtheilen. Und also kann uns der Schein wohl täuschen, aber nicht belehren. Allein es ist keine Täuschung, daſs sich uns die Materie als ausgedehnt, undurchdringlich u. s. w. darstellt, daſs sie ein Streben nach Bewegung, Kräfte u. s. w. hat; sondern ohne diese Eigenschaften könnte gar keine Materie möglich seyn. Der Grund unsrer Urtheile über die Materie liegt zum Theil freilich in der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit und unsres Verstandes, s. Cörper; aber gerade der Grund derjenigen Urtheile, die mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft sind, so daſs wir sicher sind, daſs alle Menschen so urtheilen müssen, und daſs folglich unsre Urtheile für menschliche Erfahrung unumstöſslich sind. Da also die Materie diese Beschaffenheiten, die wir ihr durch solche Urtheile beilegen, haben muſs, und sonst gar nicht möglich seyn würde, so sind diese unsre Urtheile über sie demohngeachtet objectiv, oder der Grund der Möglichkeit des Objects oder Gegenstandes. Halten wir aber die Materie darum, weil sie ein Gegenstand unsrer äusseren Sinne ist, auch für etwas, was getrennt von unsern Vorstellungen, in einem auch von unsern Vorstellungen getrennten und also erdichteten Rau-

me, mit allen den Bestimmungen vorhanden seyn soll, die sie nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens haben muss; halten wir sie, die mit ihren Bestimmungen in den Erfahrungen allerdings etwas Objectives ist, auch außer dem Felde der Erfahrung, für jede andere, nicht menschliche, Erkenntniss für etwas Objectives (außer der Erfahrung, wenn er nicht von Menschen empfunden, angeschauet und gedacht wird, für einen eben solchen Gegenstand, als in der Erfahrung), so entspringt der Schein, der uns aber weder etwas darstellt noch belehrt, sondern täuscht, oder etwas Trügliches in unserm Urtheil ist.

Die Meinungen der ältesten Philosophen von der Materie, in dynamischer Bedeutung, scheinen dahin gegangen zu seyn, dass sie aus Theilen bestehe, in welchen lebendige und seelenartige Kräfte wohnten, die man als Theile und Ausflüsse eines allgemeinen Weltgeistes betrachtete. Darin vereinigen sich die Behauptungen der meisten philosophischen Schulen Griechenlandes. Sie hielten die Materie für etwas aus Theilen zusammengesetztes, und nannten die Kräfte, die sie diesen Theilen zuschrieben, ποιοτητας, welches Wort Cicero durch *qualitates* (Qualitäten oder Beschaffenheiten) übersetzt (*Cic. Quaestion. Academ. I*, 7. und *De natur. Deorum II*, 37).

Leucipp und Demokrit leiteten die Materie aus ersten kleinsten Theilen oder Atomen her; daher sagt Diogenes (*De vit. philos. IX.*) vom Demokrit, er habe die ποιοτητας aus der Physik vertrieben. Diese atomistische Physik findet man erklärt im Art. Atomistik. Das System des Descartes von der Materie gehört zwar ebenfalls zu den atomistischen, dennoch sind seine Atomen von denen der Alten, wie Descartes selbst (*Princ. philos. IV*, 202.) sagt, darin verschieden, dass er sie als theilbar ansahe, dass er

keinen leeren Raum zugab, dafs er ihnen an und für fich felbft keine Schwere beilegte, fondern diefe nur von der Lage und Bewegung anderer Cörper ableitete, und endlich dafs er die Entftehung der Cörper aus den Atomen beffer und zufammenhängender zu zeigen wufste. Die meiften übrigen Philofophen folgten, bis auf Kant, hierin dem Descartes. „In der That," fagt Gehler (Art. Materie), „bleibt auch der Phyfiker, der fich ohnedem nur mit dem finnlichen Scheine (er will fagen: Erfcheinung) befchäftigt, am beften bei dem atomiftifchen Syftem ftehen, welches mit diefem Scheine die meifte Uebereinftimmung hat." Ich habe im Art. Atomiftik das Gegentheil gezeigt. „Da der Phyfiker doch die Exiftenz der Materie annehmen mufs," fährt Gehler fort, „und bei allen Theilen derfelben das Materielle wiederfindet, fo kann er faft nicht umhin, daffelbe auch an der letzten Grenze der wirklichen Theilungen zu vermuthen, und fich in diefem Sinne Atomen zu denken." Dafs gegen diefe Behauptungen die critifche Philofophie ftreitet, findet man im Art. Atomus. K. conftruirt die Materie blofs aus den beiden Grundkräften, der Anziehungs- und Zurückftofsungskraft. Hierdurch wird es allein möglich, die Materie als Erfcheinung oder empirifch finnliche Vorftellung zu erklären; wobei er über das, was die Materie an fich felbft, als aufser uns liegender Grund der finnlichen Vorftellung, die wir Materie nennen, feyn möge, feine Unwiffenheit gefteht, von der er aber doch die nicht zu hebende Urfache derfelben angeben kann, nehmlich dafs für uns keine Erkenntnifs möglich fei, als durch Afficirung unfrer Sinne, wodurch wir aber immer nur Erkenntnifs von finnlichen Vorftellungen (Erfcheinungen), nie von Dingen an fich (dem aufser uns liegenden Grund der Affectionen) erlangen. Man fehe auch die Artikel: Monade und Monadologie.

Das System des P. Boscowich von der Materie (*Theoria philos. naturalis. Venet.* 1763. 8.) nähert sich unter allen Systemen der Metaphysiker vor K. der Wahrheit am nächsten. Er läſst die Materie aus physikalischen Puncten bestehen, welche mit anziehenden und zurückstoſsenden Kräften in bestimmten Wirkungskreisen versehen sind. Hat nun ein bewegter Cörper genug Moment, die zurückstoſsenden Kräfte, in deren Wirkungskreis er kömmt, zu überwinden, so kann er den Cörper durchdringen. So löset sich das Phänomen der Undurchdringlichkeit in den Begriff einer Zurückstoſsungskraft auf. Auch Priestley, der schon in seiner Geschichte der Optik diese Meinung mit Beifall erwähnt, und erzählt, daſs sein Freund Mitchel bereits in jüngern Jahren auf eben diese Idee gekommen sei, hat nachher in einem eigenen Werke (*Disquisitions relating to Matter and Spirit. London* 1778. 8.) den Gedanken auszuführen gesucht, daſs die Materie aus nichts weiter bestehe, als aus Repulsionen und Attractionen, die sich auf gewisse mathematische Puncte im Raume bezögen. Aber auf eine ganz sonderbare Weise wendet er dieses System zur Vertheidigung des Materialismus an, indem er meint, die Seele lasse sich ganz wohl aus einer solchen (dynamischen) Materie erklären, welche bloſs aus Kräften bestehe, und also auch wohl die Kraft zu denken und zu empfinden haben könne. Er treibt das Paradoxe hierbei so weit, daſs er sogar die Einheit und Untheilbarkeit des empfindenden Wesens leugnet (s. Gehler, Materie).

De Lüc (Physikalische und moralische Briefe über die Gesch. der Erde und des Menschen 1. B. XIII. S. 90. ff.) will den Priestley widerlegen, aber es gelingt ihm nicht. Er meint, Priestley vermenge die Undurchdringlichkeit mit der Härte. Allein das thut er nicht. Man versteht, in der Newtonischen und jeder richtigen Physik, nicht, wie de Lüc behauptet, durch Undurchdring-

lichkeit den einfachen Begriff, daſs nicht zwei Theilchen oder Cörper zugleich an einem Orte ſeyn können; ſondern daſs ſie darum nicht an einem Orte ſeyn können, weil ſie einander widerſtehen, wenn der eine den Ort einzunehmen ſtrebt, an welchem ſich der andere ſchon befindet. Und dieſer Widerſtand wächſt proportionirlich mit den Graden der Zuſammendrückung (N. 40.).

Das Argument des Prieſtley, daſs ein Cörper keine Geſtalt haben könnte, ohne daſs deſſen Theile eine gegenſeitige Attraction haben, die ſie zuſammen und (eine gegenſeitige Repulſion, *)) die ſie in der gehörigen Entfernung hält, trifft alſo nicht die Härte der Atomen, ſondern den Cörper ſelbſt, der zwar immer auf einer bloſsen Anziehung in der Berührung beruht, aber es würde doch wirklich ohne alle Anziehung keine Materie compact oder hart ſeyn. Eine wirkliche mechaniſche Theilung ins Unendliche iſt zwar allerdings ein Widerſpruch, allein daraus folgt nicht, daſs die Atomen ungetheilt ſeyn müſſen, ſondern nur, daſs wir nicht, wenn wir auch unſere Theilung noch ſo weit fortſetzen könnten, ſie jemals vollenden können, wenn es eine Theilung ins Unendliche ſeyn ſoll. Wenn aber de Lüc ſagt, es falle in die Augen, welcher von den beiden Sätzen, der des Prieſtley: ohne eine Kraft würden ſich die Theile der Atomen zerſtreuen; oder der ſeinige: um ſie zu trennen, würde eine Kraft nöthig ſeyn; den Regeln der Philoſophie angemeſſener ſei: ſo muſs man zugeben, daſs ſie beide ſehr wohl neben einander beſtehen können, und beide wahr ſind. Wenn endlich de Lüc ſagt: wer begreifen kann, was Kräfte ſind, die ſich auf mathematiſche Puncte beziehen, die ſich anziehen und zurückſtoſsen, der muſs einen Sinn

*) Dieſe Worte ſcheinen in der angeführten Stelle zu fehlen.

mehr oder weniger, als ich, haben: ſo bedenkt er nicht, daſs Prieſtley die Möglichkeit der Materie zeigen will. Da er nun dadurch das, was allein Subſtanz im Raum iſt, und die Zuſammenſetzung der Materie erklären will, ſo muſs er, weil er die Kräfte der Attraction und Repulſion an etwas heften will, dem ſie wie ihrer Subſtanz inhäriren, und dieſes doch vor aller Zuſammenſetzung und vor aller Materie thun will, zu mathematiſchen Puncten ſeine Zuflucht nehmen. Das iſt gleichſam nur eine ſchematiſche Vorſtellung, wodurch er aber nicht die Materie, wie Hume, aus mathematiſchen Puncten, ſondern aus den beiden Grundkräften conſtruirt. Er hätte beſſer gethan, wenn er wie Kant geſagt hätte, Grundkräfte laſſen ſich, eben weil ſie Grundkräfte ſind, nicht weiter erklären, und alſo läſst ſich die Frage nach einer Subſtanz, der ſie inhäriren, nicht weiter beantworten, weil durch ſie die Subſtanz im Raume erſt möglich wird. Darum muſs man aber doch nicht ſagen die Materie beſteht aus Grundkräften, weil eine Subſtanz nicht aus Accidenzen beſtehen kann; ſondern die Materie hat die Grundkräfte oder iſt nur unter den Accidenzen dieſer beiden Grundkräfte denkbar. Alle Subſtanz läſst ſich nur durch reale Beſtimmungen (Accidenzen) erklären und erkennen; will ich alſo die Subſtanz ſelbſt, abgeſondert von ihren Accidenzen, denken, ſo werde ich auch ſie als reale Beſtimmungen denken müſſen, dann wird es mir aber an einer Subſtanz fehlen, der dieſe Beſtimmungen inhäriren, und ich werde zu einem Schema meine Zuflucht nehmen müſſen, d. i. zu einem Beſtreben, mir bloſs ein Bild für den Begriff der Subſtanz zu verſchaffen, und dieſes Schema ſind Prieſtleys mathematiſche Puncte.

2. Logiſche Bedeutung. Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den ſpecifiſchen Unter-

ſchied aber die Form (C. 322.). Ariſtoteles vergleicht die Form mit der Materie, und ſagt, zur Erklärung eines jeden Dinges gehöre die Materie und Form, Materie als Geſchlecht, Form als Differenz (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. B. 232.). Ein Haus iſt z. B. Holz und Ziegeln, u. ſ. w. dies iſt das Allgemeine, weil noch andre Dinge mehr dies ſeyn können. Holz, Ziegeln u. ſ. w. machen daher das Geſchlecht aus, zu welchem das Haus gehört. Aber von allen dieſen Dingen, die auch Holz, Ziegeln u. ſ. w. ſeyn mögen, unterſcheidet ſich das Haus dadurch, daſs dieſe Dinge, Holz, Ziegeln u. ſ. w. zur Bedeckung zugerichtet ſind, ſo eingerichtet ſind, daſs der Menſch oder das Thier dadurch gegen die Witterung geſchützt iſt. Dieſe Zurichtung iſt der ſpecifiſche Unterſchied, oder die Differenz des Hauſes von jeder andern Art, die unter das Geſchlecht der Dinge aus Holz, Ziegeln u. ſ. w. gehören. Daher heiſst nun Holz, Ziegeln u. ſ. w. die Materie, die Zurichtung derſelben, daſs ſie zur Bedeckung dienen, die Form des Hauſes.

A. Materie des Begriffs und der Erkenntniſs. Jetzt nennt man den Gegenſtand des Begriffs die Materie deſſelben, die Allgemeinheit des Begriffs aber ſeine Form (S. 140.). Der Gegenſtand des Begriffs iſt das, was in ihm gedacht wird. So iſt die Vorſtellung, die ſich der Verſtand von einem Menſchen macht, der Begriff deſſelben, ein beſtimmter Menſch ſelbſt, ſo wie er durch die Sinne angeſchauet wird, der Gegenſtand eines ſolchen Begriffs, und die Materie deſſelben. Allein von dieſem Menſchen, wenn wir uns einen Begriff von demſelben, als einem Menſchen machen wollen, denken wir uns nur das, was er mit allen andern beſtimmten Menſchen, die uns die Anſchauung darſtellt, gemein hat. Wir denken uns alſo den Gegenſtand des

Begriffes so, dass er für alle Individuen, die wir Menschen nennen, passt, dass das, was der Begriff enthält, an allen diesen Menschen zu finden ist. Das heisst die Allgemeinheit des Begriffs, oder das, wie wir uns den Gegenstand denken. So denken wir uns im Begriff Mensch allerdings die menschliche Gestalt, aber nicht das Besondere und Eigenthümliche in derselben, wodurch wir einzelne Menschen von einander unterscheiden, und woran wir sie erkennen. Wir denken uns nur das von der menschlichen Gestalt, wodurch wir Menschen von andern Thieren unterscheiden. Und diese Allgemeinheit heisst die Form des Begriffs.

Die allgemeine Logik abstrahirt von allem Inhalte des Erkenntnisses durch Begriffe, oder von aller Materie des Denkens *), d. i. von allen Gegenständen, welche gedacht werden. Sie bekümmert sich also nicht darum, was das ist, was gedacht werden soll, wenn sie die Regeln, wie gedacht werden soll, angiebt; denn diese Regeln gelten von allem und jedem Gegenstande, über den gedacht wird. Die allgemeine Logik beschäftigt sich also nicht mit der Materie des Begriffs. Es ist ihr einerlei, ob der Gegenstand desselben ein Mensch oder ein anderes Thier, oder gar kein Thier sei, die logischen Regeln für die Begriffe bleiben immer die nehmlichen. Sie will uns nichts von dem Gegenstande selbst, der die Merkmale zu dem Begriff giebt, lehren. Sie kann also den Begriff nur in Rücksicht seiner Form, d. h. nur subjectivisch erwegen; nicht wie

*) Erkenntniss ist nehmlich die Beziehung des Begriffs, oder überhaupt des Denkens auf einen Gegenstand, dieser Gegenstand giebt den Inhalt zur Erkenntniss; denn ohne ihn kann ich meinen Begriff, oder das, was ich denke, auf nichts beziehen, das heisst, ich denke nichts, was ich denke, ist ohne Inhalt. Daher heisst nun der Inhalt einer Erkenntniss, die Materie derselben (C. 83.), s. Erkenntniss.

er durch ein Merkmal einen Gegenstand bestimmt, sondern nur, wie er auf mehrere Objecte kann bezogen werden. Die allgemeine Logik hat also nicht die Quelle der Begriffe zu untersuchen (das thut die Metaphysik), sondern lediglich, wie gegebene Vorstellungen im Denken zu Begriffen werden; nicht wie Begriffe als Vorstellungen entspringen (welches der metaphysische Ursprung der Begriffe heissen kann), sondern den Ursprung der Begriffe der blossen Form nach, oder ihren logischen Ursprung (L. 144.).

B. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urtheile), das Verhältniss derselben (vermittelst der Copula) die Form des Urtheils nennen (C. 322.). In einem jeden Urtheil, z. B. ein Pferd ist schnell, sind Vorstellungen z. B. die beiden Begriffe Pferd und schnell; diese sind dazu gegeben, dass sie zu einem Urtheil mit einander sollen so verbunden werden, dass ein gewisses Verhältniss dieser beiden Begriffe aus der Verbindung derselben erhelle, z. B. dass der eine, Pferd, unter den andern, schnell, gehöre; dass das Subject ganz (Pferd, ohne Ausnahme, darum ein Pferd, überhaupt, welches so viel ist als jedes Pferd, alle Pferde, als solche) von dem Begriff des Prädicats (schnell) eingeschlossen werde, oder darunter gehöre u. s. w.

In den gegebenen Erkenntnissen nun, welches in unserm Beispiele zwei Begriffe sind, und in kategorischen Urtheilen auch immer Begriffe sind, aber im hypothetischen auch selbst Urtheile seyn können, besteht die Materie des Urtheils. Pferd und schnell sind hier diese Materie. Diese beiden Begriffe sollen zu einem Urtheil mit einander verbunden werden, das heisst, sie sollen durch die Copula oder das Bindewörtchen sind so mit ein-

ander vereinigt werden, daſs ich mir ihrer nicht mehr als zweier, ſondern nur noch als einer einzigen, hier z. B. der Schnelligkeit und des Pferdes, nicht mehr einzeln, ſondern als einer einzigen Vorſtellung, der Schnelligkeit des Pferdes, oder des Pferdes als etwas Schnellen bewuſst werde; oder auch durch dieſe Verbindung beider Begriffe im Urtheile ſoll mir das Verhältniſs derſelben zu einander ſo vorgeſtellt werden, daſs ſie in meiner Vorſtellung nun nur einen Begriff, des Pferdes als eines ſchnellen Thieres, ausmachen. Dieſes Verhältniſs nun, oder die Beſtimmung der Art und Weiſe, wie die verſchiedenen Vorſtellungen, hier, die beiden Begriffe, als ſolche, zu Einem Bewuſstſeyn gehören, oder nun nur einen Begriff ausmachen, iſt die Form des Urtheils. Die Form des Urtheils, ein Pferd iſt ſchnell, iſt z. B. daſs es ein bejahendes Urtheil iſt, daſs es ein einzelnes Urtheil iſt u. ſ. w. (L. 156.).

Die allgemeine Logik abſtrahirt von allem realen oder objectiven Unterſchiede des Erkenntniſſes, d. i. von den Gegenſtänden ſelbſt, in ſo fern ſie noch mögen ſo von einander unterſchieden ſeyn, daſs man ſie ſelbſt oder doch die allgemeinen Geſetze derſelben kennen muſs, um dieſe Unterſchiede zu wiſſen. Dieſe Logik beſchäftigt ſich alſo eben ſo wenig mit der Materie der Urtheile, als mit dem Inhalt der Begriffe, welche dieſe Materie ausmachen. Wenn die Logik z. B. die Regeln des Urtheils lehrt, ſo iſt es ihr ganz gleichgültig, ob die Begriffe, an denen ſie dieſe Regeln zeigen will, die von einem Pferde, dem ſchnellen, oder ſonſt wovon ſind. Sie will uns nichts von den Gegenſtänden ſelbſt, die die Merkmale oder den Inhalt zu den Begriffen geben, lehren, oder die Materie der Urtheile unterſuchen. Daher pflegt man auch ſtatt beſtimmter Begriffe für die Materie der Urtheile Buchſtaben zu gebrauchen, und z. B. A iſt B zu

ſagen, ſo daſs A und B nun jede mögliche Begriffe, von jedem möglichen Inhalt, bezeichnen können. Die Logik hat alſo lediglich den Unterſchied der Urtheile in Anſehung ihrer bloſsen Form in Erwegung zu ziehen. Sie lehrt bloſs: wie vielerlei Arten von Urtheilen es der Form nach giebt, oder, mit andern Worten, auf wie vielerlei Art wir uns ein Verhältniſs verſchiedener Vorſtellungen vorſtellen können, in ſo fern ſie einen Begriff ausmachen (L. 157.).

Die Unterſchiede der Urtheile in Rückſicht auf ihre Form laſſen ſich auf die vier Hauptmomente der

a. Quantität (ſ. Totalität),

b. Qualität (ſ. Negation),

c. Relation (ſ. Gemeinſchaft), und

d. Modalität (ſ. Daſeyn),

zurückführen, in Anſehung deren eben ſo viele verſchiedene Arten von Urtheilen beſtimmt ſind. Man findet ſie in der Tafel A des Art. Erfahrungsurtheil, 11. (L. 157.), ſ. auch Urtheil.

C. Materie des Vernunftſchluſſes. In den Vorderſätzen oder Prämiſſen der Vernunftſchlüſſe beſteht die Materie; und in der Concluſion, ſo fern ſie die Conſequenz enthält, die Form der Vernunftſchlüſſe (L. 189.). Ein Vernunftſchluſs ſieht z. B. ſo aus:

Vorderſätze oder Prämiſſen { Oberſatz: Alle Menſchen ſind ſterblich; Unterſatz: Cajus iſt ein Menſch;
Concluſion oder Schluſsſatz: Alſo iſt Cajus ſterblich.

In diesem Vernunftschlusse sind nun die beiden Vordersätze: alle Menschen sind sterblich, und, Cajus ist ein Mensch, die Materie desselben; die Conclusion: also ist Cajus sterblich, die Form desselben, in so fern sie die Consequenz enthält oder den Schluss, d. i. die Ableitung des Urtheils, Cajus ist sterblich, aus dem Obersatz, weil alle Menschen sterblich sind, vermittelst des Untersatzes, oder durch das vermittelnde Urtheil im Untersatz, weil nehmlich Cajus ein Mensch ist. Diese Ableitung wird durch das Wörtchen: also, angedeutet.

Da die allgemeine Logik von allem realen und objectiven Unterschiede des Erkenntnisses abstrahirt, so hat sie nur in so fern mit der Materie des Vernunftschlusses zu thun, als zu untersuchen ist, ob der Obersatz eine richtige Form des Urtheils hat, und ob der Untersatz seine ihm eigene Erkenntniss (Cajus) richtig unter die Bedingung des Obersatzes (Mensch) subsumirt. Uebrigens hat sie bloss die Form des Vernunftschlusses zu erwegen.

Die Unterschiede der Vernunftschlüsse lassen sich in Rücksicht auf ihre allgemeine Form auf die drei Hauptmomente der Relation

a. Inhärenz (s. Seele),

b. Dependenz (s. Welt),

c. Concurrenz (s. Wesen aller Wesen)

zurückführen, in Ansehung deren eben so viele Arten von Vernunftschlüssen bestimmt sind. Man findet sie in dem Art. Vernunftschluss. Von den Formen der kategorischen Vernunftschlüsse, welche man die Figuren nennt, s. Figur.

Von der Form der Wissenschaft, s. Methode.

3. Mechanische Bedeutung. Wenn man die Materie, als Gegenstand der äussern Sinne, also denselben Gegenstand, der, in dynamischer Bedeutung, durch den Begriff der Qualität seine Bestimmung erhält, im Verhältniss betrachtet, oder durch die Kategorie der Relation bestimmt, so giebt das den Begriff der Materie in mechanischer Bedeutung. Es ist immer derselbe Gegenstand, der Stoff der Cörper (undurchdringliche Ausdehnung), nur nach einer andern Hauptbestimmung (der Leblosigkeit) erwogen, wodurch eine andere Erklärung des Begriffs entsteht. Diese Erklärung selbst, mit ihrem Unterschiede von der Materie in dynamischer Bedeutung, findet man im Art. Bewegung, VIII, 1. (N. 106.).

Das Bewegliche im Raum, wenn seine bewegende Kraft untersucht werden soll, muss zuvörderst nach seiner Quantität betrachtet werden. Die Quantität der Materie ist aber die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raum (N. 107.). Wenn ich mir z. B. einen Cubikschuh Raum denke, so kann mehr oder weniger Materie in demselben seyn. Unter der Glocke der Luftpumpe, wenn die Luft herausgepumpt ist, befindet sich offenbar weniger Luft, als gewöhnlich, obwohl nicht alle Luftheraus gepumpt werden kann, s. übrigens Bewegung, VIII, 2. Daselbst findet man, wie diese Quantität der Materie allein geschätzt werden kann. Allein S. 627, Z. 7. muss es heissen: Die Quantität der Masse kann also, in Vergleichung mit jeder andern, nur durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geschwindigkeit, z. B. durch ihr Gewicht, geschätzt werden. Die Materie ist nehmlich ins Unendliche theilbar (s. Cörper,

5.), folglich kann ihre Quantität nicht durch eine Menge ihrer Theile unmittelbar bestimmt werden. Man kann nehmlich die kleinste Quantität Materie sich in eben so viele Theile getheilt vorstellen, als die gröfste. Zwar, wenn die beiden Materien, die man mit einander vergleicht, gleichartig, z. B. beide Blei, wären: so könnte man sagen, die Theile, in welche die eine Quantität zerlegt ist, sind ja weit gröfser, als die, in welche die andere zerlegt ist. Denn in diesem Fall richtet sich die Quantität der Materie nach der Gröfse des Raums, den sie einnimmt; nimmt sie einen noch einmal so grofsen Raum ein, so ist auch noch einmal so viel Materie da. Allein hier ist die Rede davon, dafs die Quantität zweier Materien in Vergleichung mit einander soll bestimmt werden, ohne darauf zu sehen, ob die Materien gleichartig sind oder nicht. Sie können auch specifisch verschieden seyn, z. B. Blei und Luft. Wie viel Materie ist wohl mehr in dem Cubikfufs Raum, den Blei erfüllt, als in dem, den Luft erfüllt? Hier ist das Zählen der Theile und die Fortsetzung der Theilung kein Mittel; denn es ist unmöglich, die Anzahl derselben anzugeben, und dadurch die Quantität der Materie abzumessen, weil die Theilung ins Unendliche geht. Auch ist es nicht dadurch möglich, dafs ich etwa beide erst mit gleichartiger Materie vergleiche, denn dadurch komme ich nicht auf die Vergleichung der ungleichartigen. Es ist also keine andere Schätzung möglich, als die mechanische, durch die Quantität der Bewegung. Dies geschieht z. B. durchs Wiegen. Bei demselben wird angenommen, dafs die anziehende Kraft der Erde auf zwei gleiche Quantitäten Materie gleich stark wirkt, und sie gleich stark nach der Erde zutreibt. Da nun diese Kraft auf jedes Cörpertheilchen gleich wirkt, so sinken alle Cörpertheilchen, sie mögen von andern getrennt seyn, oder mit ihnen zusammenhängen, mit gleicher Geschwindigkeit zur Erde. Allein ist

die Menge der Cörpertheilchen grofs, fo wirkt die anziehende Kraft der Erde auf alle diefe Theilchen, daher fällt zwar eine grofse Menge Materie mit eben der Gefchwindigkeit als eine kleine, aber doch mit einer weit gröfsern Bewegung zur Erde, weil nehmlich hier mehr Theilchen in Bewegung gefetzt werden, f. Bewegung, VIII, 2. Diefe Gröfse der Bewegung zeigt fich nun durch die Gröfse der Kraft, mit welcher der Cörper fällt, welche wieder gemeffen wird durch eine andere Kraft, welche diefer Kraft entgegengefetzt werden mufs, wenn ihr Fallen gehindert werden foll. Dadurch entdeckt fich das Gewicht des Cörpers, welches nichts anders ift, als die Wirkung der bewegenden Kraft, mit der der Cörper nach der Erde zu getrieben wird. Man mufs diefes Gewicht des Cörpers von feiner Schwere wohl unterfcheiden, die letztere ift die Wirkung der befchleunigenden Kraft, mit der der Cörper nach der Erde getrieben wird, oder die Gefchwindigkeit, mit der er im luftleeren Raume fällt. Man fieht hieraus, dafs der Unterfchied der Bewegung auf der verfchiedenen Quantität der Materie beruhet, dafs aber die Gefchwindigkeit zweier Materien gleich grofs feyn mufs, wenn fich diefer Unterfchied ergeben foll. Man drückt dies auch fo aus: die Menge der materiellen Theile zweier Cörper verhält fich, wie die Gewichte derfelben. Ift aber die Gefchwindigkeit ungleich, welches z. B. der Fall ift, wenn zwei Materien fich in fehr ungleichen Entfernungen von der Erde befinden, fo würde die Gefchwindigkeit auch auf die Bewegung Einflufs haben (f. Bewegung, VIII, 2.), und fodann der Unterfchied in der Quantität der Bewegung (z. B. durchs Gewicht) nicht blofs den Unterfchied in der Quantität der Materie, fondern auch in der Gefchwindigkeit angeben (N. 108. f.). Die Quantität der Bewegung der Cörper ift nehmlich in zufammengefetztem Verhältnifs aus dem der Quantität der Materie und ihrer Ge-

ſchwindigkeit. Was das heiſse, findet man auch in Bewegung, VIII, 2. (N. 109.).

Daſs die Quantität der Materie nur als die Menge des Beweglichen (auſserhalb einander) könne gedacht werden, wie die Erklärung dieſer Quantität es ausſagt, iſt ein merkwürdiger und Fundamentalſatz der allgemeinen (metaphyſiſchen) Mechanik. Denn dadurch wird angezeigt, daſs Materie keine andre Gröſse habe, als die, welche in der Menge des Mannigfaltigen auſserhalb einander beſteht, folglich auch keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geſchwindigkeit, der von dieſer Menge unabhängig wäre und bloſs als intenſive Gröſse betrachtet werden könnte. K. hatte ehemals, als Anhänger der Leibnitziſchen Monadenlehre, ſelbſt behauptet, daſs die Monaden, als Grundſtoff der Materie, einen ſolchen, und zwar veränderlichen Grad intenſiver Kraft hätten, welches Hylozoismus iſt, d. h. die Materie zu einem lebendigen Weſen macht, ſ. Kraft, 9, 10. Die Erfahrung ſtimmt hiermit vollkommen überein. Man kann das Gewicht eines Cörpers nicht anders vergröſsern, als wenn man mehr Materie hinzubringt, nicht anders vermindern, als wenn man Theile ſeiner Materie hinwegnimmt. Aenderung der Form, Erweiterung oder Zuſammenziehung des Raums u. dgl. ändern nichts am Gewicht, wofern nur die Menge der Materie die vorige bleibt (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Maſſe). Uebrigens muſs man nicht die Gewichte der Cörper im luftvollen Raum vergleichen, um den Unterſchied der Quantität ihrer Materien zu finden, ſondern im luftleeren Raum, welche man findet, wenn man zu dem Gewicht des Cörpers im luftvollen Raum noch das Gewicht der Luft, die der Cörper aus der Stelle treibt, hinzuſetzt. Doch iſt das Gewicht dieſer Luft in den meiſten Fällen unbeträchtlich, und nur dann nicht zu vernachläſſigen, wenn ſehr leichte Cör-

per einen grofsen Raum einnehmen. Eine Menge Waffer z. B. das an Gewicht im luftleeren Raum 850 Gran beträgt, wiegt im luftvollen Raum nur 849 Gran, und treibt 1 Gran Luft aus der Stelle.

Es liegt darin etwas Befremdendes, dafs die Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung mit gegebener Gefchwindigkeit, und wiederum die Quantität der Bewegung (eines Cörpers, denn die eines Punctes befteht blofs aus dem Grade der Gefchwindigkeit) bei derfelben Gefchwindigkeit durch die Quantität der bewegten Materie gefchätzt werden müffe, f. Bewegung, VIII, 2. Dies fcheint im Cirkel herumzugehen, und weder von dem einen noch von dem andern einen beftimmten Begriff zu verfprechen. Es würde auch wirklich ein Cirkel feyn, wenn hier zwei identifche (vollkommen diefelben) Begriffe wechfelfeitig von einander abgeleitet würden. Allein das eine ift die Erklärung des Begriffs der Quantität der Materie, dafs fie nehmlich die Quantität des Beweglichen im Raume fei; das andere lehrt diefe Quantität des Beweglichen im Raume, und alfo der Materie, finden, nehmlich dadurch, dafs fie fich in der Erfahrung durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Gefchwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht im Wiegen) beweifet (N. 113. f.).

Noch ift zu merken, dafs die Quantität der Materie die Quantität der Subftanz im Beweglichen fei, folglich nicht die Quantität einer gewiffen Qualität derfelben (der Zurückftofsung oder Anziehung, welche etwas dynamifches find, f. Materie, dynamifche Bedeutung). Ferner bedeutet das Quantum (die Menge) der Subftanz hier nichts anders, als die blofse Menge des Beweglichen, welches die Materie ausmacht. Nehmlich nur diefe Menge des Beweglichen kann bei derfelben Gefchwindigkeit

einen Unterſchied in der Quantität der Bewegung geben. (N. 114.).

Wie kann aber die bewegende Kraft, die eine Materie in ihrer eigenen Bewegung hat, allein die Quantität der Subſtanz beweiſen? Das liegt in dem Begriff der Subſtanz. Subſtanz iſt das letzte Subject im Raume, das weiter kein Prädicat von einem andern ſeyn kann. Folglich kann es auch keine andere Gröſse haben, als die der Menge des Gleichartigen auſserhalb einander, indem jede andre Gröſse nicht die der Subſtanz, ſondern die eines ihrer Accidenzen ſeyn würde. Nun iſt die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat, welches die Subſtanz ſelbſt (das Bewegliche oder die Materie, und nicht eins ihrer Accidenzen) beſtimmt. Es giebt nehmlich an einer Materie, als einer Menge des Beweglichen, die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geſchwindigkeit und auf gleiche Art) an, folglich muſs die Quantität der Subſtanz an einer Materie nur mechaniſch, d. i. durch die Quantität der eigenen Bewegung derſelben, geſchätzt werden. Dynamiſch, d. i. durch die Gröſse der urſprünglich bewegenden Kräfte iſt die Schätzung der Quantität der Materie nicht möglich. Denn die Gröſse der dynamiſchen Eigenſchaften, der Anziehungs- und Zurückſtoſsungskraft, kann auch die Gröſse der Wirkung von einem einzigen Subjecte ſeyn (nicht von vielen Subjecten, wie die Menge der Materie enthält), z. B. da ein Lufttheilchen mehr oder weniger Elaſticität haben kann. Gleichwohl kann die urſprüngliche Anziehung, als die Urſache der allgemeinen Gravitation, doch ein Maaſs der Quantität der Materie und ihrer Subſtanz abgeben (wie das auch wirklich in der Vergleichung der Materien durch Abwiegen geſchieht, indem hier eigentlich die urſprüngliche Anziehung der Erde die wirkende Kraft iſt), obgleich hier nicht eigene Bewegung

der anziehenden Materie, sondern ein dynamisches Maass (nehmlich Anziehungskraft) zum Grunde gelegt zu seyn scheint. Allein die Schätzung der Quantität geschieht hier in der That mechanisch, d. i. durch die Quantität der Bewegung. Denn bei der Anziehungskraft geschieht die Wirkung einer Materie mit allen ihren Theilen unmittelbar auf alle Theile einer andern, und sie ist also (bei gleichen Entfernungen) offenbar der Menge der Theile proportionirt. Das heisst, die Bewegung des gezogenen Cörpers ist zwei, drei, vier u. s. w. mal so gross oder so klein, bei gleicher Geschwindigkeit, wenn der Cörper aus zwei, drei, vier u. s. w. mal so viel Materie besteht. Auch ertheilt der ziehende Cörper (durch den Widerstand des gezogenen Cörpers) sich eine eigene Bewegung, deren Grösse,*) in gleichen äussern Umständen, gerade der Menge seiner Theile proportionirt ist. Doch geschieht die mechanische Schätzung bei der ursprünglichen Anziehungskraft nicht unmittelbar, (direct) durch eine mechanische Bewegungskraft, sondern mittelbar (indirect), nehmlich vermittelst einer dynamischen Bewegungskraft, der ursprünglichen Anziehung (N. 114. f.).

Es ist das erste Gesetz der Mechanik, dass die Quantität der Materie, bei allen Veränderungen der cörperlichen Natur, im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert bleibt (N. 116.).

Kant hat dieses Gesetz auf folgende Art bewiesen. Alle Veränderungen in der Natur sind nur ein Wechsel der Accidenzen, diese entstehen und vergehen; die Substanz selbst aber entsteht und vergeht

*) So muss es heissen, nicht Geschwindigkeit; denn die Geschwindigkeit ist der Menge seiner Theile umgekehrt proportionirt.

nicht. Dies ist ein Satz, den die allgemeine Metaphysik strenge beweiset, s. Analogie der Substanzialität. In jeder Materie ist nun das Bewegliche im Raum das letzte Subject aller der Materie inhärirenden Accidenzen, und die Menge dieses Beweglichen ausserhalb einander die Quantität der Substanz. Also ist die Quantität oder Grösse der Materie die Quantität der Substanzen, daraus sie besteht. Soll also die Quantität der Substanzen vermehrt oder vermindert werden, so muss neue Substanz derselben entstehen oder vergehen. Nun entsteht oder vergeht bei allem Wechsel der Accidenzen (z. B. durch mechanische Trennung oder chemische Auflösung der Theile der Materie) die Substanz niemals; also wird auch die Quantität der Materie durch diesen Wechsel weder vermehrt noch vermindert. Die Materie bleibt also im Ganzen, der Quantität nach, immer dieselbe. Diese oder jene Materie kann ihrer Quantität nach, durch Hinzukunft oder Absonderung der Theile, vermehrt oder vermindert werden, aber in der Welt bleibt darum doch immer dieselbe Quantität der Materie (N. 116. f.).

Die Substanz im Raume ist nur als Gegenstand äusserer Sinne möglich, alle Grösse eines solchen muss aber aus Theilen ausserhalb einander bestehen; soll also diese Grösse vermehrt oder vermindert werden, so müssen neue Theile entstehen oder vergehen, welches, weil diese Theile die Substanz selbst ausmachen, nicht möglich ist. Die Substanz hingegen, die nur als Gegenstand des innern Sinnes möglich ist, kann eine Grösse haben, die nicht aus Theilen ausserhalb einander besteht; die Grösse einer solchen kann also vermehrt oder vermindert werden, ohne dass neue Theile entstehen oder vergehen, also dem Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz unbeschadet. So hat nehmlich das Bewusstseyn und folglich die Substanz,

der wir dasselbe als inhärirend denken müssen, die Seele, einen Grad. Folglich würde selbst die Substanz der Seele einem allmähligen Vergehen unterworfen seyn, weil dasselbe durch allmählige Nachlassung des Grades erfolgen könnte. Das Ich, ein bloser Gedanke, an den alle übrigen Gedanken und Vorstellungen des innern Sinnes geknüpft sind, und das, als an nichts anders weiter (im innern Sinn) geknüpft, als ein schematisches Zeichen dieser Substanz betrachtet werden kann, bezeichnet aber ein Ding von unbestimmter Bedeutung, eine Substanz, von der man nicht weiss, was sie ist. Dagegen der Begriff einer Materie als Substanz der Begriff des Beweglichen im Raume ist. Aus diesem Begriffe folgt nun schon, dass das, was in ihr Grösse hat, nehmlich die Vielheit des Realen ausser einander, nicht (als nur durch Zertheilung, oder chemische Auflösung, bei denen aber immer die nehmliche Quantität der Substanz, nur unter einer andern Gestalt und einem andern Namen, übrig bleibt) vermindert werden kann. Der Gedanke Ich ist dagegen gar kein Begriff, aus ihm kann daher auch nicht die Beharrlichkeit der Seele, als Erkenntniss der Substanz des innern Sinnes, gefolgert werden (N. 117. ff.).

Die Erklärung der beiden andern Fundamentalgesetze der Mechanik findet man in den Art. Bewegung, VIII, 2. und Gegenwirkung.

Die Materie ist also, in Ansehung ihrer Quantität, unveränderlich oder selbstständig, träge oder leblos und wechselwirkend in der Mittheilung der Bewegung; dies sind die drei Haupteigenschaften derselben in mechanischer Bedeutung (denn die Undurchdringlichkeit derselben gehört zur Materie in dynamischer Bedeutung). Dass es aber nicht ein allgemeiner sinnlicher Schein ist, der uns die Materie als träg u. s. w. vorstellt, wie Leibnitz und mit ihm

Gehler (Phyf. Wörterb. Art. Materie) erwähnen, findet man in der Erläuterung der dynamifchen Bedeutung der Materie.

Anaxagoras von Klazomenä behauptete fchon, der ganze Inbegriff von Grundftoffen, die ganze Quantität der Materie werde nicht gröfser und nicht kleiner, fondern die letztere bleibe immer in der nehmlichen Gröfse (Tiedemann Geift der fpec. Philofophie 2 B. S. 319.). Das Entftehen ift Verbinden, das Vergehen Trennen, mithin ift Bewegung einziger Weg des Entftehens und Vergehens der (materiellen) Dinge (a. a. O. S. 324.); die Materie aber fei an fich unthätig und ruhend, und müffe erft durch eine äufsere Urfache in Bewegung gefetzt werden (Tiedemann Syftem der ftoifch. Philof. 2 Th. S. 39.).

Auch Ariftoteles fagt: die Materie bleibt immer, fie ift der Grund (das Subftrat) des fteten Entftehens und Vergehens in der Natur, und eines (Accidenz) Untergang ift des Andern Anfang: Entftehung und Vergehung (der Accidenzen) wechfeln ohne Aufhören; was (welches Accidenz) vergeht, nähert fich dem Puncte, wo Entftehung eines andern (Accidenz) anhebt, wie, was entfteht, von dem Puncte ausgeht, wo die Vergehung des vorhergehenden (Accidenz) aufhört (Tiedemann Gefch. d. fpec. Ph. a. a. O. S. 283.). Die Bewegung ift die wirkende Urfache vom Entftehen und Vergehen der (materiellen) Dinge (a. a. O. 288. f.).

Ganz richtig behaupteten die Stoiker, die Materie fei blofs leidend, unthätig und durch fich felbft keiner Bewegung fähig *) (d. i. träge oder

*) *Senec. epift. 65. Materia iacet iners, ceffatura, fi nemo moveat.*

leblos) (Tiedemann a. a. O. S. 445.), fondern müfse erft durch eine äufsere Urfache in Bewegung gefetzt werden. Sie fei ferner veränderlich (παϑητη), aber fie nehme weder ab noch zu, fondern bleibe in Anfehung der Menge allezeit diefelbe (Tiedemann Syftem der ftoifch. Philof. 2 Th. S. 34. ff.).

Auch Plotin fagt: die Veränderung der materiellen Dinge geht blofs auf die Form, das Subject (die Subftanz) ift und bleibt ftets daffelbe; demnach haben alle Cörper ein gemeinfchaftliches, bei aller Verwandlung ftets fortdauerndes, Subject, das heifst eine gemeinfchaftliche Materie. Der Untergang der Materie ift unmöglich, weil fich nicht denken läfst, wie fie vergehn follte. Wir fagen daher im gemeinen Leben auch nie, dafs die Materie vergeht, wenn etwas aus warm kalt wird, fondern nur, dafs das Feuer vergeht. Die Materie ift alfo unvergänglich. Die Materie leidet an fich durch alle Veränderungen nichts, die Qualitäten wechfeln in ihr ab, ohne fie zu verändern. Der Spiegel verändert fich durch die in ihm erfcheinenden Bilder nicht, und nimmt fie dennoch auf. Gerade fo verhält fich die Materie zu den Qualitäten; fie ift der Spiegel, welcher fie alle darftellt, nur darin von ihm verfchieden, dafs fobald die Qualitäten wegfallen, fie felbft nicht mehr mag wahrgenommen werden. Auch ift fie leblos (Tiedemann a. a. O. 3. B. S. 294. ff.).

Nach Avicenna ift die Materie das Subject der Möglichkeit der Cörper. Sie ift Subftanz, denn fie ift in keinem andern Subject (Tiedemann, a. a. O. 4. B. S. 117.). Die Leblofigkeit der Materie behauptete auch Thophail, ein fpanifcher Araber, obwohl er das Leben blofs für eine gewiffe Form der Materie hält, nach dem Ariftoteles (Tiedemann a. a. O. S. 130.).

Bonaventura erklärt ſich ſo über die Natur der Materie. Materie läſst ſich in dreifacher Rückſicht betrachten: in ſo fern man ſie bei Betrachtung der entſtehenden und vergehenden Dinge entdeckt; in ſo fern man durch Betrachtung der bloſs beweglichen Dinge zu ihr gelangt; und in ſo fern man jede Creatur, vornehmlich die Subſtanz unterſucht. In erſterer Rückſicht iſt die Materie Princip der Generation und Corruption; in der andern, Princip der Theilbarkeit und Beweglichkeit; in der letzten Subject, welches der Form eigenes Beſtehen für ſich mittheilt, und worauf ſich die Form ſtützt (Tiedemann, a. a. O. S. 467. ff.).

Descartes behauptet zuerſt, daſs jedes Materielle in demſelben Zuſtande beharre, und nur durch eine äuſsere Urſache verändert werde. Er nennt dies, nach K. Zählung, zweite, Fundamentalgeſetz der Mechanik, das erſte Naturgeſetz. Wenn alſo, ſagt er, etwas in Bewegung iſt, ſo wird es immer fortfahren, ſich zu bewegen, bis die Bewegung von andern Cörpern abgeändert wird (*Princip. p.* II. §. 37. ſ.). Hierin beſtehet die Trägheit des Cörpers, welche Descartes (fälſchlich) für eine Kraft anſieht, durch welche jeder Cörper ſtrebe, ſo viel an ihm ſei, in dem Zuſtande zu bleiben, worin er ſich befindet (l. c. §. 43.).

Leibnitz war für den Hylozoismus, oder hielt die Materie für eine zuſammengeſetzte Subſtanz, die aus einfachen, intelligibeln Subſtanzen beſtehe, welche er Monaden nannte, und die er für lauter Kräfte und Leben erklärte, ſ. Leibnitz, V. Allein dieſe Theorie ſollte eigentlich nicht, obwohl Leibnitzens Schüler es ſo verſtanden haben, die Natur der Materie als etwas Phyſiſchen oder einer Erſcheinung, ſondern die intelligible Natur derſelben, oder was ſie ſei, wenn ſie mit dem reinen Verſtande erkannt werde (wel-

ches er für eine Erkenntnifs des Dinges an fich hielt), erklären.

Wolf erklärt (*Cofmol.* §. 141.) die Materie für ein Ausgedehntes, das mit der Trägheitskraft verfehen fei. Man lefe hierüber den Art. Kepler und Gegenwirkung, 6. f. Er legt aber auch dem Cörper eine ihm wefentliche thätige Kraft bei, die es ihm möglich mache zu wirken, wann er in Bewegung gefetzt fei (l. c. §. 142.). Aber auch er erklärt diefe bewegende Kraft und die Trägheit, unter der er aber nicht die Leblofigkeit der Materie, fondern die Gegenwirkung der Materie verftehet, für Phänomene, d. i. in Wolfs und Leibnitzens Sprache, für Sinnenfchein (§. 295—301.). Dies gehört daher auch nicht hierher, obwohl Wolf dies in feiner Kosmologie vorträgt, und fo ftets Transfcendentalphilofophie und metaphyfifche Naturlehre unter einander mifcht; wodurch er eben der Brauchbarkeit feiner philofophifchen Unterfuchungen in der Phyfik Schaden that, und zugleich fich felbft hinderte, die Fehler in derfelben aufzufinden. Er lehrte ganz richtig: kein ruhender Cörper könne fich felbft in Bewegung fetzen (l. c. 304.), dafs nur eine äufsere Urfache ihn in Bewegung fetzen könne (l. c. 305.); welches das Fundament der Leblofigkeit ift. Das Gefetz der Mechanik, welches Descartes für das erfte Naturgefetz erklärte, erkennt er für das erfte Gefetz der natürlichen Bewegung an, und Kant, der es durch die Formel ausdrückt: Alle Veränderung der Materie hat eine äufsere Urfache, hat Wolfs Formel*) (l. c. 309.) hinzugefetzt, nach welcher ich auch (Bewegung, VIII, 2.) dies Gefetz er-

*) *Corpus unumquodque perfeverat in ftatu fuo quiefcendi vel movendi uniformiter in directum, hoc eft, eadem celeritate et fecundum eandem directionem, nifi a caufa externa ftatum fuum mutare cogatur.*

klärt habe. Allein Wolf erklärt, daſs er dieſen Satz nicht erfunden habe, ſondern daſs er hierin Newton (*Princip. Philoſ. Nat. Math. Lex I.*) folge, der dieſen Satz als ein Axiom der Bewegung angiebt. Wolf hat aber die Newtoniſche Formel wirklich dadurch verbeſſert, daſs er ſtatt des Newtoniſchen Ausdrucks: wenn er nicht durch eingedrückte Kräfte genöthigt wird, geſetzt hat, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird.

Newton (l. c. Def. I.) ſagt: die Quantität der Materie iſt ihr Maaſs, welches aus ihrer Dichtigkeit und Gröſse zugleich entſteht. Unter der Gröſse verſteht er aber die des Raums, den die Materie erfüllt, die man aber nicht die Gröſse der Materie nennen kann, welche mit der Quantität derſelben einerlei iſt, und in der Menge des Beweglichen in einem beſtimmten Raum beſteht. Aber die Erklärung der Gröſse der Bewegung (ſ. Bewegung, VIII, 2.) hat K. von Newton (l. c. Def. 2.)*). Die Bewegung des Ganzen, ſagt Newton, iſt die Summe der Bewegungen in den einzelnen Theilen; alſo iſt die Bewegung in einem Cörper, der zweimal ſo groſs und zweimal ſo geſchwind ſich bewegt als ein anderer, viermal ſo groſs als die Bewegung dieſes andern Cörpers.

Wolf bewies den Satz, den Newton bloſs als Axiom aufſtellte, daſs alle Veränderung eine äuſsere Urſache habe. Da es nur zwei Veränderungen der Materie giebt, nehmlich die der Ruhe in Bewegung, und die der Bewegung in Ruhe, ſo bewies er den Satz von jeder beſonders. Für den Satz: daſs kein Cörper ſich ſelbſt bewegen könne, hat er zwei Beweiſe (l. c. §. 304.). Im erſten beweiſet er es aus der Gegenwirkung der

*) *Quantitas motus eſt menſura ejusdem orta ex velocitate et quantitate Materiae coniunctim.*

Materie. Allein theils folgt daraus, daſs ein Cörper der Wirkung eines andern auf ihn widerſtehet, gar nicht, daſs er ſich nicht ſelbſt bewegen könne, theils beweiſet er die Gegenwirkung aus dem Satz des zureichenden Grundes, aus welchem weiter nichts folgt, als daſs, wenn ein Widerſtand da ſei, er einen Grund haben müſſe; aber nicht, daſs darum ein Widerſtand da ſeyn müſſe, weil ſonſt kein Grund wäre, warum die wirkende Kraft eines andern Cörpers ihn in Bewegung ſetzen könne oder nicht. Es läſst ſich wenigſtens denken, daſs ein Cörper, wenn er den andern unter gewiſſen Umſtänden berührt, um ihn zu bewegen, ſeine bewegende Kraft verlieren könne; dann würde kein Widerſtand in dem zu bewegenden Cörper liegen, und die bewegende Kraft doch nicht wirken. Der andere Beweis iſt von derſelben Art. Es heiſst, wenn der Cörper ſich ſelbſt bewegen ſollte, ſo würde kein Grund vorhanden ſeyn, die Bewegung anzuheben. Allein es läſst ſich wenigſtens denken, daſs in dem Cörper ſelbſt ein Grund dazu liegen könne, ohne daſs wir dieſen Grund wiſſen. K. beweiſet jenen Satz daraus, daſs die Materie keine ſchlechthin inneren Beſtimmungen und Beſtimmungsgründe hat, ſ. B e w e g u n g, VIII, 2. Dieſer Beweis war nur K. möglich, durch ſeine ſtrenge logiſche Abſonderung des Gegenſtandes ä u ſ s e r e r Sinne, der M a t e r i e, von denen des i n n e r n Sinnes, den G e d a n k e n, nach welcher Materie, als Vorſtellung des äuſsern Sinnes, nicht Gedanke, Gefühl u. ſ. w. und dieſe, als Vorſtellungen des innern Sinnes, nicht Materie ſeyn können. Folglich kann es keine anderen, als r ä u m l i c h e Beſtimmungen der Materie, d. i. als durch eine andere Materie auſser ihr, zur Veränderung derſelben zur Ruhe oder zur Bewegung geben. Daſs N e w t o n es war, der auch K. drittes Fundamentalgeſetz der Mechanik in die Naturlehre einführte, findet man im Art. G e g e n w i r k u n g.

4. Metaphysische Bedeutung. Man kann den Begriff der Materie, als Stoffs der Cörper (*ex qua corpora fiunt et constant*), auch durch ein Prädicat, was ihr nicht selbst, als dem zu bestimmenden Gegenstande zukömmt, sondern nur durch das Verhältniss zum Erkenntnissvermögen (der äussern fünf Sinne), in welchem mir die Vorstellung allererst gegeben werden soll, erklären. Dann kann man sagen: die Materie ist der Gegenstand äusserer Sinne, d. i. das, was vermittelst der äussern fünf Sinne erkennbar ist. Dies ist die blos metaphysische Erklärung der Materie; sie ist nehmlich nicht blos logisch, weil sie einen bestimmten Gegenstand betrifft, sie ist aber auch nicht physisch, weil sie kein Prädicat enthält, was dem physischen Gegenstande selbst zukömmt, sondern nur sein Verhältniss zum Erkenntnissvermögen, den äussern Sinnen, bestimmt. Die Form dieser Materie oder alles dessen, was durch äussere Sinne angeschauet wird, ist der Raum. Die Materie ist also hier, im Gegensatz gegen die Form, das, was in der äusseren Anschauung empfunden wird, folglich das Eigentlich-empirische der sinnlichen äussern Anschauung, weil es gar nicht *a priori* gegeben werden kann (N. 2.). Die Form ist hingegen das, was in der Anschauung angeschauet wird, obwohl auch das, was an der Form empirisch ist, empfunden wird, s. Empfindbar, 7. und Wesen.

5. Phänomenologische Bedeutung. Wenn man den Gegenstand der äussern Sinne in Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen betrachtet, und durch die Kategorie der Modalität bestimmt, so giebt das den Begriff der Materie in phänomenologischer Bedeutung. Hiernach ist Materie das Bewegliche, so fern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung (Phänomen) seyn kann (N. 138.). Die Erläuterung dieser Erklärung findet man im

Art. Bewegung IX. Die drei Lehrſätze von der Modalität der Bewegung, nehmlich

a. in Anſehung ihrer Möglichkeit, welcher die Modalität der Bewegung in Anſehung der Phoronomie beſtimmt;

b. in Anſehung ihrer Wirklichkeit, welcher die Modalität der Bewegung in Anſehung der Dynamik beſtimmt; und

c. in Anſehung ihrer Nothwendigkeit, welcher die Modalität der Bewegung in Anſehung der Mechanik beſtimmt;

findet man eben daſelbſt erläutert; wo auch die verſchiedenen Begriffe vom Raum ohne Materie erklärt ſind, ſ. auch Raum, leerer.

6. Phoronomiſche Bedeutung. Wenn man den Gegenſtand der äuſsern Sinne der bloſsen Quantität oder Gröſse nach betrachtet, und dabei noch von aller Qualität oder Beſchaffenheit abſtrahirt: ſo fällt dadurch Undurchdringlichkeit und Erfüllung des Raums weg, und es bleibt nichts übrig, als das, wodurch, ohne dieſe Begriffe, die Materie noch ein Gegenſtand der Erfahrung werden kann, die bloſse Bewegung, und zwar ihrer Gröſse nach. Die Materie alſo bloſs in Rückſicht auf dieſen Begriff, d. i. in phoronomiſcher Bedeutung, iſt das Bewegliche im Raum, ſ. hierüber die Art. Beweglichkeit und Bewegung. Die Erläuterung der vornehmſten Vorſtellungen aus der Phoronomie findet man beſonders in Bewegung, bis VII, ſo wie die Durchführung des Begriffs der Materie durch die Kategorien im Art. Kategorie, 13. ff.

7. Praktiſche Bedeutung. Die Materie des Begehrungsvermögens iſt erklärt

im Art. Glücklich, 4. und Imperativ, 12. S. 459. Die Materie eines Princips ist der Inhalt desselben, s. Exposition, 24. Die Form des Begehrungsvermögens ist die Art, wie das Begehrungsvermögen begehrt, nehmlich als ein blofs thierisches; oder als ein vernünftiges, aber doch durch den begehrten Gegenstand bestimmtes, d. i. menschliches; oder als ein moralisches, blofs durch die Form des Princips bestimmtes, d. i. als freie Willkühr. Die Form des Princips ist erklärt im Art. Exposition, 24. Materie und Form der Maxime s. im Art. Maxime. Da das Gesetz ein praktisches Princip ist, so ist Materie und Form des Gesetzes mit Materie und Form eines praktischen Princips einerlei, s. Freiheit, 34. auch den Art. Selbstliebe.

8. Transscendentale Bedeutung. Die Untersuchung, wie überhaupt Gegenstände des Erkennens für uns möglich sind, ist *a priori*; denn sie untersucht das Erkenntnifsvermögen vor aller Erfahrung, indem diese Untersuchung erst die Möglichkeit und die Quellen der Erfahrung ans Licht bringen soll. Eine solche Untersuchung aber heifst transscendental, weil sie die Quellen aller Erkenntnifs, selbst der *a priori* betrifft, und die ihr eigenthümlichen Begriffe und ihre Bedeutung sind also transscendental, weil sie zwar über die Erfahrung hinausgehen, aber doch nicht um das Uebersinnliche zu erforschen (in welchem Falle sie transscendent wären), sondern zum Behuf der Möglichkeit und Wahrheit der Erfahrung selbst (C. 401.). Was nun hier, in dem Vorstellungszustande (U. 157.), Materie und Form heifst, findet man im Art. Erscheinung, 6. und Erfahrung, 9. auch Geschmack 7. S. 901. So sind die Begriffe der Materie und der Form überhaupt, als Reflexionsbegriffe, Begriffe der transscendentalen Urtheilskraft, und bedeuten nichts anders, als das Bestimmbare

(ὑποκειμενον, *ſubiectum*) und Beſtimmende (*forma*) überhaupt, mit Abſtraction von allem Unterſchiede deſſen, was gegeben wird, welches ſchon empiriſch, oder doch metaphyſiſch (als die Anwendung der Begriffe *a priori* auf ein empiriſches Gegebene) ſeyn würde; und von der Art, wie es beſtimmt wird, welches immer Metaphyſik oder Phyſik ſeyn würde (C. 322.). S. auch Realität, und Leibnitz V, 2, 2.

Materiell,

cörperlich, *materialis*, *matériel*, *corporel*. Was ausgedehnt, undurchdringlich, und der Theilbarkeit und den Geſetzen des Stöſses unterworfen iſt (S. II. 387.). Ein Raum z. B. etwa von einem Cubikfuſs iſt nach drei Dimenſionen ausgedehnt, er iſt lang, breit und tief, hoch oder dick, jedes einen Fuſs lang. Dieſer Raum iſt noch nicht materiell, ſondern bloſs geometriſch, ein Product der reinen Einbildungskraft *a priori*. Iſt aber dieſer Raum durch etwas ſo erfüllet, daſs es dem Eindringen jedes andern Dinges widerſtehet, ſo heiſst das Weſen, was auf ſolche Weiſe in dieſem Raum iſt, materiell, denn es iſt undurchdringlich, oder kein anderes Ding ſeiner Art kann mit ihm zugleich den ganzen Cubikfuſsraum einnehmen. Dieſe beiden Eigenſchaften, daſs es ausgedehnt und undurchdringlich iſt, ſind allein ſchon hinlänglich, es ein materielles Weſen zu nennen. Daſs es aber theilbar und den Geſetzen des Stoſſes unterworfen iſt, ſind abgeleitete Merkmale, die aus ſeiner Undurchdringlichkeit folgen.

Die Theilbarkeit beſteht in der Möglichkeit der Trennung der Theile einer Materie. Daſs aber die Materie, eben ihrer Undurchdring-

lichkeit wegen, ins Unendliche theilbar sei, findet man bewiesen im Art. Cörper, 5.

Der Stofs ist der Anfang der Berührung in der Annäherung einer Materie zu der andern (N. 57.); nun könnten sich aber Materien einander gar nicht berühren, wenn der, welcher z. B. den Cubikfufs Raum erfüllt, nicht dem widerstände, der in diesen Raum eindringen will, das ist, undurchdringlich wäre. Also beruhet der Stofs auf der Undurchdringlichkeit materieller Wesen (N. 56.), und folglich müssen auch alle materielle Wesen, weil sie alle undurchdringlich sind, den Gesetzen des Stofses unterworfen seyn.

Mathema,

mathema, s. Apodiktisch, 5.

Mathematik,

mathesis, *les mathématiques.* Die reine Vernunfterkenntnifs, welche sich auf die Construction der Begriffe, vermittelst Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung *a priori*, gründet (N. VII.), oder auch: das System aller Erkenntnifs aus der Construction der Begriffe, s. Construiren. Man erklärt zwar die Mathematik gemeiniglich für die Wissenschaft der Gröfsen, und behauptet damit, dafs die Mathematik blofs die Quantität (Gröfse) zum Object (Gegenstande) habe. Allein man hat die Wirkung für die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntnifs, nehmlich dafs sie sich construiren oder in der Anschauung darstellen läfst, ist Ursache, dafs sie fast nur auf Quanta, (Dinge, welche Gröfsen sind, als solche) gehen

kann. Man kann aber auch über Gröſsen philoſophiren, d. i. ihre Erkenntniſs aus Begriffen ableiten. Das iſt aber darum noch keine Mathematik, weil hier der Gegenſtand eine Gröſse iſt. Nur dann iſt es Mathematik, wenn die Erkenntniſs der Gröſse ſich auf Darſtellung gründet (M. I, 862. C. 742.), ſ. Conſtruiren, 7. f. Ein Beiſpiel von Philoſophie über die Gröſse iſt der Art. Gröſse ſelbſt. Eben ſo beſchäftigt ſich die Mathematik auch mit Qualitäten oder Beſchaffenheiten, die man bisher bloſs für Gegenſtände der Philoſophie hielt. Denn ſie redet von dem Unterſchied zwiſchen Linien, Flächen und Cörpern, welches doch Qualitäten des Raums ſind, eben ſo redet ſie von der Continuität der Ausdehnung einer andern Beſchaffenheit, imgleichen von den Lagen, einem Hauptthema der Geometrie. Aber ganz anders iſt die mathematiſche Betrachtung, als die philoſophiſche über dieſe Gegenſtände, ſ. Conſtruiren, 7. f.

2. Der griechiſche Name μαϑησις (Matheſis) bedeutet ſoviel, als Wiſſenſchaft oder Kenntniſs (*ſcientia, cognitio*). Sie war alſo in den Augen der Griechen eine Wiſſenſchaft κατ᾽ἐξοχην (d. i. vorzugsweiſe vor allen andern). Dieſe Achtung der Griechen für die Mathematik gründete ſich entweder auf ihre groſse Klarheit und ihre Evidenz, oder auch darauf, daſs die Mathematik, in der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Schule, das erſte war, was man lernen muſste, und daſs man mit Recht behauptete, man könne kein guter Philoſoph ſeyn, wenn man nicht vorher die Mathematik ſtudirt habe (Büſch Encyclopädie der mathematiſchen Wiſſenſch. 1. Kap. §. 1.).

3. Man theilt die Mathematik ein in die reine und angewandte. Jene (*matheſis pura*) betrachtet die Begriffe bloſs in Conſtructionen der

reinen Einbildungskraft, diese (*mathesis applicata*) enthält Anwendungen von jener auf wirkliche in der Natur und dem menschlichen Leben vorkommende Gegenstände und Fälle. Die reine Mathematik soll ihre Objecte (Gegenstände) *a priori* bestimmen (s. Erkenntniss, theoretische), die angewandte Mathematik wendet die *a priori* bestimmten Objecte und ihre Bestimmungen auf in der Erfahrung gegebene Gegenstände an. Der Mathematiker zeigt die Wirklichkeit seiner Wissenschaft durch die That, und bekümmert sich nicht weiter um die Möglichkeit derselben; der Philosoph aber begnügt sich nicht daran, dass das, was wirklich ist, auch möglich seyn müsse, sondern er fragt noch, wie ist das möglich? Und so fragt er denn auch: wie ist reine Mathematik möglich? Die Erläuterung dieser Frage findet man im Art. Aufgabe, 10.

4. Die Urtheile der Mathematik sind insgesammt synthetisch. Ein Urtheil ist aber synthetisch, wenn der Begriff des Prädicats ganz ausserhalb des Begriffs des Subjects liegt, ob wohl beide Begriffe durch das Urtheil mit einander in Verknüpfung stehen. Zwei gerade Linien können sich nur in Einem Puncte schneiden, ist ein Urtheil der Mathematik und folglich synthetisch. Der Begriff, den Euklid von einer geraden Linie giebt, ist, dass es eine solche Länge ohne Breite ist, welche zwischen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt. Dass aber zwei solche Längen ohne Breiten sich nur in Einem Puncte schneiden, d. h. nur Einen Punct mit einander gemein haben, wenn sie auch über diesen Punct hinaus verlängert werden, das liegt nicht in dem angegebenen Begriff der geraden Linie. Gesetzt nehmlich, sie hätten zwei Puncte mit einander gemein, so läge zwar jede dieser Linien zwischen den beiden Puncten auf dieselbe Art, als zwischen zwei andern Puncten, aber wie

will man ohne Anschauung zeigen, dass beide Linien zwischen diesen Puncten auf einerlei Art liegen? Denn daraus, dass es die nehmlichen Puncte sind, kann es nicht folgen, weil zwischen zwei Puncten mehrere gerade Linien seyn könnten, von denen jede zwischen denselben Puncten auf verschiedene Art und doch auf eben die Art liegen könnte, als zwischen andern Puncten in der nehmlichen Linie.

5. Dieser Satz: dass die Urtheile der Mathematik insgesammt synthetisch sind, scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft vor Kant entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegen gesetzt zu seyn, ob er gleich unwidersprechlich gewiss und sehr richtig ist. Denn weil man fand, dass die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satz des Widerspruchs (keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht) fortgehen, welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewissheit erfordert, so überredete man sich, dass auch die Grundsätze (z. B. zwischen zwei Puncten liegt nur Eine gerade Linie, und, zwei gerade Linien können sich nur in Einem Puncte schneiden) aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden. Allein hierin irrte man sich, wie man sich aus der Betrachtung des intuitiven Beweises im Art. Acroamatisch 2. überzeugen kann. Ein synthetischer Satz (z. B. Acroamatisch, 2. a.) kann nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz (z. B. Acroamatisch, 2, a. dass alle Halbmesser eines Kreises einander gleich sind) vorausgesetzt wird. Aus diesem wird er gefolgert, weil sonst ein Widerspruch zwischen ihm und jenem statt finden müsste; niemals aber kann er für sich allein aus dem Satz des Widerspruchs eingesehen werden (C. 14. Pr. 27. f. M. I, 14.).

6. Die eigentlichen Sätze der reinen Mathematik ſind alle Urtheile *a priori.* Sie führen nehmlich Nothwendigkeit bei ſich, d. i. ihr Gegentheil iſt unmöglich. S. *A priori*, 19. (C. 14. Pr. 28. M. I, 15.). Die Mathematik giebt das glänzendſte Beiſpiel davon, daſs die reine Vernunft von ſelbſt, ohne alle Beihülfe der Erfahrung (wenn man nehmlich bloſs auf die Quellen der Erkenntniſs, und nicht auf die Veranlaſſung zu ihrer Auffindung ſieht) die gröſsten Entdeckungen machen, und alſo ihre Erkenntniſſe immer mehr vergröſsern kann (C. 740.).

7. Die reine Mathematik zerfällt aber in zwei Hauptabtheilungen, weil es zwei von einander verſchiedene Arten von Conſtructionen in der reinen Mathematik giebt, ſ. Conſtruiren, 9. Die oſtenſive Conſtruction conſtruirt Gröſsen (*quanta*), die ſymboliſche aber die Gröſse (*quantitatem*). Daher theilt ſich die Mathematik in Geometrie (Wiſſenſchaft durch oſtenſive Conſtruction oder Mathematik der Ausdehnung (C. 204.) ſ. Geometrie), und Arithmetik (Wiſſenſchaft durch ſymboliſche Conſtruction oder Mathematik der Gröſse überhaupt). Es kann auch eine Wiſſenſchaft ſo behandelt werden, daſs beide Arten der Conſtruction in derſelben vorkommen, z. B. die Wiſſenſchaft von den Triangeln, unter dem Namen der Trigonometrie. Ein Beiſpiel der oſtenſiven Conſtruction findet man im Art. Acroamatiſch, 1. f. und Bewegung, S. 610. Ein Beiſpiel der ſymboliſchen Conſtruction im Art. Conſtruiren, 18.

8. Daſs ſowohl die Sätze der Arithmetik als der Geometrie nicht analytiſch, ſondern ſynthetiſch ſind, findet man im Art. Analytiſches Urtheil, 16. Die Antwort auf die Frage, wie ſind die ſynthetiſchen Urtheile *a priori* der reinen Mathematik mög-

lich? ist also, wie man sich aus dem, was hier und in den angeführten Stellen gezeigt worden ist, überzeugen kann: durch die reinen Anschauungen des Raums und der Zeit, welche durch die Constructionen bewirkt werden. Diese machen die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat in jedem eigentlich mathematischen Satze möglich. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Sätze liegt in der Anschauung, die aus der Form unsrer Sinnlichkeit entspringt, so dass eben darum, weil diese Form uns als solche nothwendig anhängt, das Gegentheil einer solchen Anschauung für uns und Jedermann, der diese Form der Sinnlichkeit hat, unmöglich ist. S. Anschauung, 14.

9. Eine andere Frage aber, die der Mathematiker nicht beantworten kann, und die doch dem Philosophen sehr wichtig seyn muss, ist: wie ist es möglich, die Sätze der Mathematik auf Erfahrung anzuwenden, die sie doch, als Sätze *a priori*, nicht von der Erfahrung abstrahirt, sondern aus der reinen Einbildungskraft *a priori* erzeugt; wie ist es möglich, dass die Erzeugnisse der Einbildungskraft objectiv gültig seyn, oder dass alle Erfahrungsgegenstände unter ihnen stehen müssen? Wenn z. B. auch bewiesen ist, dass alle Winkel des reinen Dreiecks *a priori* zusammen zwei rechten Winkeln gleich seyn müssen; wie folgt daraus, dass für alle dreieckigen Seiten eines hölzernen Cörpers dasselbe Gesetz gelte, das doch der Geometer *a priori* demonstrirt hat? S. Erkennen, 2. 4. Erfahrung, 4. Die Antwort, weil die geometrischen Figuren von den Erfahrungsgegenständen abstrahirt sind, ist falsch; denn das sind sie nicht, weil das Erfahren des Geometers gar kein logisches Abstrahiren ist; und wären sie es, so wäre die Geometrie keine reine Wissenschaft *a priori*, sondern so empirisch, wie z. B. die abstracten Begriffe, Mensch, Thier u. s. w., und die Lehrsätze

derselben nicht nothwendig und allgemeingültig. S. Grundsatz, 3.

Die richtige Beantwortung dieser Frage findet man in den Art. Erfahrung, 4, 9. Aesthetik, 2. vornehmlich aber Exposition, 9, ff. und Axiomen der Anschauung, 3. ff.

10. Arithmetik, wenn ihre Constructionen blofs durch Zahlen geschehen, Geometrie und Trigonometrie machen zusammen die Elementar- oder gemeine Mathematik aus (*mathesis elementaris*). Hierzu kommen noch unter dem Namen der höhern Mathematik (*mathesis sublimior*) verschiedene grofse Theile der Mathematik, die aus Arithmetik und Geometrie zusammengesetzt sind. Die Buchstabenrechnung oder allgemeine Rechenkunst (*arithmetica universalis*) lehrt allgemeine Zeichen zur symbolischen Construction so gebrauchen, dafs das daraus gefundene auf Zahlen sowohl, als auf Räume angewendet werden kann. Die Art, in der Buchstabenrechnung zu construiren, findet man beschrieben im Art. Construiren, 9. b. und 13. Diese Buchstabenrechnung wird in zwei andern Theilen der Mathematik, der Algebra und Analysis, gebraucht, die beide das Unbekannte aus seinem Verhalten gegen das Bekannte finden lehren, durch Auflösung der Gleichungen; von denen die erstere Wissenschaft im Grunde blofs die Kunst ist, die Gleichungen aufzulösen, die zweite aber die Kunst, sie auf die Geometrie der krummen Linien anzuwenden, um das leichter durch Rechnung zu finden, was man auch, obwohl auf einem viel weitläuftigern Wege, durch geometrische Construction, finden kann. Die Rechnung des Unendlichen (*calculus infinitesimalis*) findet aus der Vergleichung veränderlicher Gröfsen die Vergleichung der unendlich kleinen Theile, um die sie sich verändern (Differentialrechnung),

oder umgekehrt aus dieser Vergleichung jene (Integralrechnung). Die Anwendung dieser Rechnungsarten auf Geometrie giebt die Analysis des Unendlichen, daher auch die erstere Analysis öfters die Analysis des Endlichen genannt wird. Beide heissen auch die höhere Geometrie, obwohl diesen Namen nur die Behandlung der krummen Linien, welche nicht Kreise oder aus Theilen von Kreisen zusammengesetzt sind, durch blosse ostensive Construction, allein verdienen kann. Alles bisher erwähnte macht den ganzen Umfang der reinen Mathematik aus.

11. Die Mathematik ist also darin von der Philosophie verschieden, dass es in der erstern auf synthetische Sätze *a priori* ankömmt, welche entweder durch ostensive Construction im Raume, oder durch symbolische Construction in der Zeit möglich werden. Die Philosophie hat zwar auch ihre synthetischen Sätze *a priori*, allein, weil sie allein aus Begriffen erkennt, so ist es ihr nicht möglich, andre synthetische Sätze *a priori* aufzustellen, als solche, deren Wahrheit sich darauf gründet, dass sie entweder allein Erfahrung und Erfahrungserkenntniss möglich machen, oder dass sie allein als moralische Gesetze gedacht werden können. Alle übrigen Sätze der Philosophie sind analytisch, oder solche, die durch blosse Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können, worin es wieder die Mathematik, die bloss synthetische Sätze oder doch solche analytische hat, die wie die synthetischen durch Construction erkannt werden können, der Philosophie nicht gleich thun kann. Der Mathematiker sieht z. B. nicht auf dasjenige, was in seinem Begriff und also in der Definition des Triangels (dass er eine Figur ist, die von drei Seiten eingeschlossen wird) liegt, denn diese schickt er nur voraus, um anzuzeigen, was er unter dem Wort Triangel versteht, es ist die Namenerklärung. Er

überzeugt sich erst durch seine Aufgaben, die er auflöset, dass es auch einen solchen Triangel in der reinen Vorstellung gebe, und sucht dann solche Eigenschaften desselben auf, die gar nicht in dem Begriff des Triangels liegen, und doch zu demselben gehören: z. B. dass, wenn in zwei Triangeln zwei Seiten des einen zweien Seiten des andern, jede für sich, und die Winkel, die in beiden Triangeln die beiden Seiten einschliessen einander gleich sind, dann auch die dritte Seite des einen Triangels der dritten Seite des andern, die Triangel selbst einander, und von den übrigen Winkeln die, welche in den beiden Triangeln gleichen Seiten gegenüber liegen, einander gleich sind; oder dass, wenn in einem Triangel zwei Winkel einander gleich sind, auch die den gleichen Winkeln gegenüber liegenden Seiten einander gleich sind; oder dass, wenn in zwei Triangeln die drei Seiten des einen, jede für sich, den drei Seiten des andern gleich sind, auch die drei Winkel des einen, jeder für sich, den drei Winkeln des andern gleich sind, und zwar immer die Winkel, welche von gleichen Seiten eingeschlossen werden; u. s. w. Wie sollte nun der Mathematiker zu diesen Kenntnissen kommen, als dadurch, dass der Gegenstand vor die Anschauung gebracht wird. Nun giebt es aber zweierlei Arten der Anschauung, die empirische und die reine, s. Anschauung, 8. ff. Wollte der Mathematiker z. B. jene Sätze durch empirische Anschauung beweisen, so würde er die Seiten und Winkel der Triangel wirklich messen und so ihre Gleichheit zeigen müssen. Allein dann würde er die Natur und den Inhalt seiner Behauptungen verkennen. Die construirten Triangel sind nehmlich nicht solche, deren Seiten etwa eine bestimmte Länge und deren Winkel eine bestimmte Grösse haben; sondern sie sind die Schemate für alle mögliche Triangel, und wenn sie aufs Papier gezeichnet werden, so entstehen dadurch Bilder jener Schemate, welche der Ein-

bildungskraft zwar zu Hülfe kommen, aber bei welchen man durchaus von dem abſtrahiren muſs, was in den zu beweiſenden Sätzen nicht mit behauptet worden iſt, z. B. von der beſtimmten Länge der Seiten und Gröſse der Winkel, und den daraus entſtehenden Verhältniſſen und beſondern Arten von Triangeln. Hier iſt alſo alles Meſſen unmöglich, denn meſſen kann man nur beſtimmte Längen und Gröſsen der Individuen, allein dieſe ſind empiriſch, und das Meſſen würde daher auch nur empiriſche Sätze geben, die bloſs für dieſe empiriſchen Individuen gelten können, aber nicht, wie jene angeführten mathematiſchen Sätze von Triangeln, Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, oder für alle mögliche Triangel gelten. Der Mathematiker muſs alſo jene Sätze durch reine Anſchauung, vermittelſt, nicht der mechaniſchen Conſtruction durch Meſſen, ſondern der mathematiſchen und zwar hier der geometriſchen oder oſtenſiven Conſtruction beweiſen, von welcher Art zu beweiſen im Art. Acroamatiſch, 2. ein Beiſpiel gegeben iſt. Vermittelſt der reinen Anſchauung wird nehmlich, eben ſo wie in der empiriſchen für die Erfahrungserkenntniſs, das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu ſeinem Begriff, gehört, hinzugeſetzt, und dadurch der Begriff im Subject des Satzes erweitert, oder ein ſynthetiſcher Satz *a priori* möglich (C. 745. M. I, 865.), ſ. auch Conſtruiren, 10. ff. und Vernunftgebrauch.

12. Hier läſst ſich nun ein Einwurf, den Schwab (Preisſchrift S. 157. ff.) gegen K. Lehre von den ſynthetiſchen Sätzen gemacht hat, beantworten. Schwab (S. 158.) hat K. Behauptung ganz richtig gefaſst: daſs die Mathematik lauter ſynthetiſche Sätze *a priori* enthält: und folgert daraus und dem, was K. von der Anſchauung des Raums und der Zeit lehrt, ganz richtig, daſs die

Wahrheit der ganzen reinen Mathematik auf reinen Anschauungen, und zwar, die Wahrheit der Geometrie auf der reinen Anschauung des Raums, und die der Arithmetik auf der reinen Anschauung der Zeit beruht. Dennoch macht er folgende Einwürfe, die für denjenigen, welcher diesen Artikel und die in demselben angeführten gelesen und durchdacht hat, gewiss sehr leicht zu widerlegen sind. Alle geometrische Axiome, sagt Schwab, sind nothwendig und allgemein wahr; hierin stimmt Kant mit Leibnitz vollkommen überein. Wenn also der Wahrheitsgrund der geometrischen Axiome die Anschauung ist: so

a. ist etwas deswegen nothwendig und allgemein wahr, weil

b. es an einem einzelnen, individuellen Object so und nicht anders vorgestellt wird.

Dieses ist ein Widerspruch! — Allein a und b widersprechen sich einander nicht; denn das einzelne und individuelle Object der reinen Anschauung ist nicht wie ein Object der empirischen Anschauung zufällig und ein solcher einzelner Gegenstand, der nicht für mehrere gültig wäre, sondern er ist durch die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit gegeben. Die Anschauung des Dreiecks überhaupt ist eine durch die Form der Sinnlichkeit, die wir den Raum nennen, mögliche Vorstellung, die aus der Anlage des Gemüths selbst erzeugt wird, und daher auch immer die nehmliche seyn muss. Alles was an dieser Vorstellung zufällig ist, und wodurch sie sich etwa von der Vorstellung eines andern Menschen vom Dreieck überhaupt, oder der Vorstellung des nehmlichen Menschen davon zu einer andern Zeit, unterscheiden möchte, gehört nicht zum Dreieck überhaupt. Eben daher kann

daſſelbe auch nicht abgebildet werden, denn das Dreieck, das der Geometer, um der Einbildungskraft zu Hülfe zu kommen, aufs Papier zeichnet, iſt ein empiriſches, in allen Stücken ganz beſtimmtes Dreieck; dahingegen in dem Dreieck überhaupt nichts weiter beſtimmt iſt, als die Zahl der Seiten. Aber die reine Anſchauung gilt auch für alle Erfahrungsgegenſtände, welche dieſe Form haben, denn dieſe Gegenſtände bekommen dieſe Form durch die menſchliche Fähigkeit, Gegenſtände als äuſserlich ausgedehnt anzuſchauen, und ſind die ſinnlichen Eindrücke daher ſo beſchaffen, daſs ſie ſich in der Form eines Dreiecks ordnen, ſo müſſen auch alle Eigenſchaften des reinen Dreiecks, auſser den empiriſchen Beſtimmungen ſeiner Form, an dieſem Gegenſtande zu finden ſeyn; weil dieſe Eigenſchaften Geſetze ſind, nach welchen das Gemüth anſchauen muſs, und es ſchauet an einem dreieckigen Gegenſtande nichts anders als eine Form an, die, wenn ſie für einen empiriſchen Gegenſtand möglich, auch immer die nehmlichen jedem Dreieck zukommenden Eigenſchaften haben muſs. Die reine Anſchauung iſt alſo freilich als Anſchauung einzeln und individuell, aber als reine Anſchauung *a priori* iſt ſie nothwendig und allgemeingültig, und hat in ſo fern die Natur der Schemate oder reinen Bilder der Einbildungskraft, unter denen wir uns die allgemeinen ſinnlichen Begriffe, z. B. ein Pferd überhaupt, einen Menſchen überhaupt vorſtellen; doch mit dem Unterſchiede, daſs dieſe letztern Schemate aus der Erfahrung entſpringen, die erſtern aber *a priori* aus der Sinnlichkeit des Menſchen ſelbſt, und zwar der Form derſelben, unter der ſie allein Eindrücke zu äuſsern Gegenſtänden erhalten kann (aus dem innern Quell des reinen Anſchauens). Und folglich müſſen nun die beiden Sätze a und b ſo heiſsen:

a. Es ist deswegen etwas nothwendig und allgemein wahr, weil es

b. an dem einzelnen und individuellen Schema, welches die nothwendige und allgemeine Form solcher Anschauungen ist, so und nicht anders vorgestellt wird.

Und dieses ist kein Widerspruch. Man sehe auch den Art. Construiren, 6.

13. Schwabs Behauptungen sind eigentlich gegen Schulzens drei Sätze (Prüfung der Kant. Critik der rein. Vern. Königsb. 1792. 2 Th. S. 44. 45.) gerichtet:

a. Die Möglichkeit der geometrischen Objecte ist blofs durch die Anschauung gegeben;

b. die Gewifsheit der geometrischen Postulate und Axiome beruht blofs auf der Anschauung;

c. alle übrige Sätze der Geometrie lassen sich lediglich aus den geometrischen Postulaten und Axiomen herleiten, mithin beruhen sie auf eben der Anschauung wie diese. Was Schwab gegen den Satz a sagt, habe ich bereits widerlegt. Gegen b sagt er: Manche Axiomen der Geometrie sind sinnliche Anwendungen des Satzes des Widerspruchs, und das Princip der Congruenz der Figuren sei der versinnlichte Grundsatz der Identität; woraus erhelle, dafs, wenn wir den Raum hinlänglich analysiren und auf Begriffe reduciren könnten, alle geometrische Axiome sich in den Satz des Widerspruchs und der Identität würden auflösen lassen. Dies soll wohl heifsen, wir können den Widerspruch und die Identität hier nicht aus den Begriffen erkennen, sondern beides mufs uns in die Sinne fallen (das heifst aber, wir müssen sie anschauen). Hiermit wäre

alſo ſchon, unter dem Schein der Widerlegung, Kants Behauptung, daſs die mathematiſchen Sätze auf Anſchauungen beruhen, nur mit andern Worten, nehmlich ſtatt Anſchauung, Verſinnlichung geſetzt, zugegeben. Allein die ſynthetiſchen Urtheile würden dann wegfallen, wenn es der Satz des Widerſpruchs und der Identität wäre, der in manchen Axiomen und bei der Deckung der Figuren angeſchauet oder verſinnlicht wird? Antwort: der Satz des Widerſpruchs und der Identität betrifft gar nicht Dinge, ſondern Begriffe. Wenn ich z. B. zwei Zimmer ausmeſſe und ſo durch eine empiriſche Operation finde, daſs ſie beide gleich groſs ſind und gleiche Figur haben, ſo kann ich darum nicht ſagen, es wird mir hier der Grundſatz der Identität verſinnlicht. Denn dieſe Zimmer ſind ja darum nicht die nehmlichen, weil ſie congruent ſind. Begriffe aber ſind die nehmlichen, wenn ſie identiſch ſind. Bei der reinen Anſchauung des Raums ſind zwei Triangel, die ſich decken, zwar ein und derſelbe Triangel, aber wenn ich ſie in zwei verſchiedenen Stellen des Raums denke, doch numeriſch verſchieden. Daher kann ich die congruenten Triangel der Mathematik nicht identiſche Triangel nennen. Das Decken der Figuren iſt eine Art reiner Conſtruction in der Geometrie, durch welche die ſynthetiſchen Sätze der Congruenz möglich werden; aber dieſes führt darum nicht unwiderſtehlich auf den Gedanken, daſs wenn wir den Raum auf Begriffe reduciren könnten, ſich dieſe Begriffe in identiſche und die geometriſchen Axiome in den Satz der Identität würden auflöſen laſſen. Identiſche Begriffe ſind vollkommen die nehmlichen, nur daſs ſie zu verſchiedenen Zeiten gedacht werden; congruente Figuren wären die nehmlichen, wenn ſie nicht in verſchiedenen Stellen des Raums vorgeſtellt würden, und alſo nicht numeriſch verſchieden wären. Der Satz des Widerſpruchs aber iſt noch weniger als der der

Identität in den geometrischen Axiomen versinnlicht. Wir wollen Schwabs Beispiel zum Beweise nehmen. Zwischen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie. Man versuche es nur, sagt Schwab, zwischen zwei Puncten sich zwei gerade Linien vorzustellen, so wird man finden, dass solches unmöglich ist. So weit ist alles richtig. Schwab beruft sich hier selbst auf die Anschauung, und die Unmöglichkeit lehrt, dass diese Anschauung *a priori* ist, es ist unserm Anschauungsvermögen unmöglich. Nun setzt er aber noch hinzu: wenn man sich zwei Linien zwischen den beiden Puncten vorstellen wollte, so würde man finden, dass man die eine davon, oder beide, als nicht gerade, mithin etwas Widersprechendes denken müsste. Allein Schwab verwechselt hier das Widersprechende und das Gegentheil einer Vorstellung mit einander. Ich muss mir das Gegentheil von einer geraden Linie denken, um mir zwei Linien zwischen zwei Puncten vorzustellen; ich würde mich aber nicht etwas Widersprechendes (logisch Unmögliches), sondern Nichtanschaubares (real Unmögliches) mir vorzustellen bestreben, wenn ich mir zwei gerade Linien zwischen zwei Puncten vorstellen wollte. Denn Widerspruch ist die Beilegung eines Prädicats, welches das Gegentheil von etwas im Subject, welches aber ein Begriff seyn muss, ist. Dass der Raum zwischen zwei Puncten nun so beschaffen seyn soll, dass zwei gerade Linien in demselben möglich sind, kann nicht ein Widerspruch heissen. Es würde ein Widerspruch seyn, wenn ich sagte: In dem Raume, welcher so beschaffen ist, dass zwischen zwei Puncten nur Eine gerade Linie in ihm möglich ist, sind zwei gerade Linien zwischen diesen zwei Puncten möglich. Allein in unserm Beispiel ist der Gegenstand des reinen Anschauens selbst nicht der Begriff von ihm. Wenn ich von diesem Gegenstande etwas behaupte, was der Beschaffenheit desselben entgegen ge-

ſetzt iſt, ſo iſt in meiner Behauptung kein Widerſpruch. Nur das Ding ſelbſt, der Gegenſtand iſt ganz anders, als es das Prädicat ausſagt, das ich mit meinem Begriffe von dieſem Gegenſtande verknüpfen will. Mein Begriff, der noch beſchränkt iſt, läſst dieſe Verknüpfung zu, weil in demſelben kein Merkmal iſt, von welchem das Prädicat das Gegentheil wäre, es läſst ſich wohl denken. Aber mein Begriff von dem Dinge (dem Raum zwiſchen zwei Puncten) wird erweitert, wenn mich die Anſchauung lehrt, daſs ſich das Prädicat (zwei gerade Linien zwiſchen den beiden Puncten) von ihm nicht prädiciren läſst. Und wenn ich nun von meinem Subject, das dieſen erweiterten Begriff enthält, das Prädicat prädiciren wollte, ſo entſtände der Widerſpruch. Schwab iſt hier von der Vorſtellung irre geführt worden, daſs alles, was unmöglich iſt, ſich widerſprechen ſoll, und die ſinnliche Vorſtellung (die Anſchauung) die verworrene Vorſtellung deſſen ſei, was allein der Verſtand durch Begriffe deutlich erkenne. Allein bloſs das logiſch Unmögliche widerſpricht ſich, das real Unmögliche darf ſich eben nicht widerſprechen. Es iſt uns möglich, einen Gegenſtand zu denken, (logiſche Vorſtellung davon zu machen), der ſich nirgends (an keinem Ort im Raume) befände, hierin liegt alſo kein Widerſpruch, und wir denken uns Gott wirklich ſo; aber es iſt uns unmöglich, uns eine reale Vorſtellung davon zu machen, weil unſre Art realer Vorſtellungen (ſinnlicher Anſchauungen) auf Gott nicht anwendbar iſt, nicht aber weil es für uns ein Widerſpruch iſt, uns unter Gott einen realen Gegenſtand vorzuſtellen. Denn das hieſse, Gott ſei ein Unding. Sinnliche Vorſtellungen ſind aber ſo wenig verworrene Vorſtellungen, daſs ſie im Gegentheil oft weit mehr Klarheit und Deutlichkeit haben als Verſtandesvorſtellungen oder Begriffe. Sie ſind ein eigener Quell von Erkenntniſſen. Dies

lehrt die Mathematik, deren Evidenz eben auf diesen Anschauungen beruhet, in welcher Evidenz es ihr die Philosophie aus Mangel der Anschauungen, mit aller Deutlichkeit der Begriffe, doch nicht nachthun kann. Uebrigens hat Schwab nicht bedacht, dass er die Sätze der Mathematik auf seinem Wege, nicht von den Sätzen des Widerspruchs und der Identität ableitet, sondern dass er diese logischen Sätze an den Constructionen der Geometrie anschauet, folglich von ihnen ableitet. Er erkennt also die Sätze der Geometrie nicht aus diesen logischen Sätzen, sondern findet diese letztern nur in den Sätzen der Geometrie wieder, wodurch er folglich die Frage nicht auflöset: wie ist reine Mathematik möglich? Aber noch weit weniger glückt es Schwab, wenn er den Unterschied zeigen will zwischen den geometrischen Axiomen und den gleichfalls als wahr anerkannten Erfahrungssätzen. In dem Satz, einige Steine sind nicht schwer, soll kein Widerspruch stecken, und doch ist der Satz falsch. Das soll daher rühren, dass wir uns bei diesem Satz erst besinnen müssen, ob er nicht möglich sei; bei dem geometrischen Satz aber gar keine Möglichkeit sei, das Gegentheil zu denken. Worauf soll denn die Falschheit jenes Satzes beruhen? giebt es also nicht noch einen andern Quell der Erkenntniss der Wahrheit als den Satz des Widerspruchs? und was ist das sonst als Anschauung? Aber freilich raubt sich Schwab diesen Quell selbst, wenn er den Unterschied zwischen Leibnitzens und Kants Theorie bloss in den Ausdrücken sucht, und Kant das traurige Geschäft zutheilt, dass er bloss statt: das Gegentheil lässt sich nicht denken, sage: das Gegentheil lässt sich nicht anschauen. Schwab will daher eine Vereinigung zwischen beiden dadurch stiften, dass man sagen soll: das Gegentheil lässt sich nicht vorstellen; gleichsam als wenn die Naturforscher sagen wollten, wir wollen uns nicht weiter darum streiten,

ob ein Spitz und ein Pudel verschieden sind, wir wollen lieber, um allem Streit ein Ende zu machen, diese Namen wegwerfen, und sie beide Hunde nennen. Wenn Schwab hinzusetzt: um dergleichen Distinctionen hat sich freilich Euklid wenig bekümmert, so wundert man sich, wie die Partheilichkeit für das gewohnte System so verblenden kann, daſs ein solcher Mann dasjenige für leere Distinctionen hält, wodurch uns das ganze Erkenntniſsvermögen aufgedeckt wird; und lieber annimmt, daſs z. B. die empirische Anschauung einer Pyramide durch die äuſsern Sinne, die mathematische oder reine Anschauung derselben durch die reine Einbildungskraft, und den Begriff derselben, welcher durch Merkmale gedacht wird, ohne sich die Pyramide bildlich vorzustellen, zu unterscheiden, sei unnütz und verdiene keine Achtung (eine Distinction, um die sich Euklid wenig bekümmerte), als daſs er den Irrthum aufgiebt, die Principien der Logik (der Satz des Widerspruchs und der Identität) reichen hin, die Geometrie hervorzubringen.

So, sagt Schwab, verhalte sichs auch mit den geometrischen Postulaten (daſs sie nehmlich bloſs auf den logischen Principien beruhen). „Wenn Euklid postulirt: eine gerade Linie ins Unendliche zu verlängern, so sieht jeder, daſs hier nichts Unmögliches gefordert wird.“ Aber eben daſs es ein jeder sieht, d. i. anschauet, behauptet Kant; durch bloſses Denken der Begriffe von gerader Linie, verlängern und dem Unendlichen, würde wohl Niemand die Möglichkeit dieses Postulats herausklauben, man muſs sich die Sache in der Anschauung vorstellen. Es hilft nichts, daſs Schwab sagt, die Sache läſst sich denken, anschauen, vorstellen, wie man will. Sie läſst sich denken, das ist wahr, denn es liegt kein Widerspruch in den Begriffen, sie ist logisch möglich; aber daraus folgt doch noch

nicht, dafs fie geometrifch möglich ift; denn fonft wären ja alle Aufgaben der Geometrie, deren Auflöfung eben die geometrifche Möglichkeit der Objecte zeigen foll, ganz unnütz, fo bald man nur einfähe, dafs kein Widerfpruch zwifchen den Begriffen des Objects wäre. Die Poftulate der Geometrie find aber die Grundaufgaben derfelben, die axiomatifchen Aufgaben, die allen Auflöfungen der übrigen Aufgaben zum Grunde liegen, und deren Auflöfung nicht weiter gezeigt, fondern durch die unmittelbare Anfchauung (nicht durch die Vorftellung überhaupt, fondern fchematifche Vorftellung) erkannt werden kann. Wenn aber Schwab fagt: nur mufs man nicht behaupten, dafs eine jede gerade Linie fich ins Unendliche verlängern laffe, weil man fich eine einzelne gerade Linie als ins Unendliche fortgehend vorftellen könne: fo hat er recht, wenn von einer empirifchen Linie, z. B. durch Kreide auf der Tafel, die Rede ift, aber unrecht, wenn von der fchematifchen Linie die Rede ift, die fich der Geometer vorftellt, nicht denkt, fondern anfchauet; denn diefe gilt allerdings für jede (geometrifche und empirifche) gerade Linie, weil fie reine Form des Anfchauens felbft ift, der alles, was in der Geometrie und Natur gerade Linie ift, unterworfen ift. Woran fieht denn aber Schwab, dafs hier nichts unmögliches gefordert wird, und dafs dies Sehen für jede einzelne gerade Linie gelte?

Kant, fagt Schwab, müffe feine Theorie von den fynthetifchen Urtheilen fehr fchwankend und undeutlich vorgetragen haben, weil Schulz den Wahrheitsgrund der geometrifchen Axiome und Poftulate in das Anfchauliche ihrer Begriffe fetze, Andere hingegen die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derfelben keineswegs auf das Anfchauliche ihrer Begriffe, fondern darauf gründen, dafs letztere *a priori* feyn. Ob Kant

ſeine Theorie ſchwankend und undeutlich vorgetragen habe, das konnte ja Schwab aus K. Schriften ſelbſt ſehen, zu dieſer Behauptung bedurfte es ja ſolcher Prämiſſen nicht, aus welchen die Conſequenz in Schwabs Schluſsſatz zu zeigen ſchwer werden möchte. Zwiſchen jenen beiden Behauptungen der kritiſchen Philoſophen iſt nicht der mindeſte Widerſpruch (wie Schwab ihnen vorwirft); denn Schulz ſagt: die Wahrheit der geometriſchen Axiome und Poſtulate beruhet auf Anſchauungen, und das iſt richtig; die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Axiome und Poſtulate iſt ja aber nicht ihre Wahrheit, ſondern eine Beſchaffenheit ihrer Wahrheit; denn empiriſche Wahrheit iſt doch auch Wahrheit, ohne darum nothwendig und allgemein zu ſeyn. Dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit der geometriſchen Anſchauung nun beruhet darauf, daſs nicht die Begriffe, ſondern dieſe geometriſchen Anſchauungen *a priori* ſind. Wo iſt nun hier ein Widerſpruch?

Um Schulzens dritten Satz zu entkräften, giebt Schwab zu, daſs Euklides aus den wenigen geometriſchen Axiomen und Poſtulaten, die an der Spitze ſeiner Elemente ſtehen, das ganze Gebäude der Geometrie errichtet habe; allein, behauptet er, er habe dieſe Materialien vermittelſt anderer Axiome von unſinnlicher Natur bearbeitet. Die Antwort hierauf findet man im Art. Euklides, 4. ff. Man wird daſelbſt ſehen, daſs dieſe Axiome nicht ganz unſinnlicher Natur und anſchauungslos ſind; und daſs ſie auch nicht der (materielle) Grund ſind, warum die geometriſchen Sätze allgemein und nothwendig ſind. Wenn Schulz ſagt, daſs die Geometrie lediglich auf der Anſchauung beruhe, ſo will er offenbar damit nicht die Grundſätze und Regeln des Denkens überhaupt, die in allen Wiſſenſchaften gültig ſind, ausſchlieſsen. Denn daſs in der Geometrie gedacht, und daſs in derſelben nach den

Grundsätzen und Regeln der Logik gedacht werden muſs, versteht sich ja von selbst. Mit dem Kitt des Satzes des Widerspruchs allein würde Schwab (um sein eigenes Gleichniſs zu gebrauchen) wahrlich die Steine und das Gebäude der Geometrie nicht darstellen, wenn nicht der Stoff, die Materie dazu durch die Anschauung gegeben würde.

14. Schwab behauptet endlich auch von den Sätzen der Arithmetik, daſs sie, z. B. 1 + 1 = 2 nicht synthetisch, sondern offenbar identisch wären. Die Widerlegung dieser Behauptung findet man im Art. Analytisches Urtheil, 16. Die Arithmetik soll, nach Schwab, vorzüglich die Kantische Behauptung, daſs der Wahrheitsgrund der ganzen Mathematik die sinnliche Anschauung sei, umstoſsen. Kant, meint er, müſse selbst zugeben, daſs die Einheit, da sie sich in der Tafel der Kategorien als ein Stammbegriff des Verstandes befinde, ein ganz unsinnlicher Begriff sei; folglich müſſe es auch 1 + 1 + 1 d. h. jede Zahl seyn. Die Widerlegung dieses Einwurfs findet man im Art. Gröſse, 3. ff. Was Schwab davon sagt, daſs wir uns die Wahrheit des Satzes 1 + 1 = 2 auf einmal, ohne Succeſſion vorstellen, findet seine nähere Bestimmung im Art. Gröſse, 5. Auch findet man daselbst, warum die Zeit nur der Wahrheitsgrund der arithmetischen und nicht auch der geometrischen Sätze ist. Es ist übrigens sehr ungerecht, wenn Schwab, weil er diese Kantischen Theorien nicht gehörig kennt, ausruft, so willkührlich und unzusammenhängend ist alles in dieser Theorie; aber es ist nicht bloſs ungerecht gegen Kant, sondern beleidigend für alle, die aus Einsicht seine Theorie verstehen, und sich von ihrer ewig unumstöſslichen Wahrheit überzeugt haben; es ist eines ruhigen Wahrheitsforschers, dem es bloſs um Wahrheit, und

nicht um Rechthaberei zu thun ist, ganz unwürdig, zu sagen: dass die Kantische Behauptung in der Geometrie für oberflächliche Köpfe noch einen Schein habe. Die Nachwelt wird einst in der Geschichte der Philosophie, wenn die Parteisucht nicht mehr mit sprechen wird, entscheiden, auf welcher Seite die Untersuchungen oberflächlich waren: traurig genug für die unterliegende Partei, wenn diese Nachwelt den Ausspruch bestätigen sollte, dass jede oberflächliche Untersuchung auch einen oberflächlichen Kopf voraussetze. Uebrigens geben wir zu, dass es für einen Verstand, der nicht an die Bedingung der Zeit gebunden ist, keine Arithmetik gebe, und fragen nur, wozu es in dem göttlichen Verstande eine Zahl und eine Arithmetik geben soll, wenn er doch nicht zählt, wie alle Philosophen bisher sollen zugegeben haben? Wir freuen uns, dass der neuern Philosophie (wie Schwab spottend sagt) eine solche Behauptung von Gott vorbehalten war; wehren es aber auch Niemanden, zu glauben, dass es im göttlichen Verstande Zahlen und eine Arithmetik gebe, wahrscheinlich um sich die Grösse und Anzahl der erschaffenen Dinge, ohne Succession (successive Anwendung der Einheit oder des Maasses) (also ohne sie zu zählen und auszurechnen, das heisst doch wohl, ohne Arithmetik) auf einmal vorzustellen. Was mit irgend einem Gesetz des Subjects nicht übereinkömmt, überschreitet ja darum nicht alle Einsicht und Erkenntniss überhaupt (S. III. §. 1. *)).

15. Die Vernunft hat vermittelst der Mathematik grosses Glück gemacht (C. 752.); denn sie hat, ohne dass die Erfahrung, als Erkenntnissquelle, dazu etwas hergegeben hätte, eine Menge von Wahrheiten gänzlich *a priori*, und mit unverkennbarer Evidenz, welche auch die späteste Nachkommenschaft noch anerkennen wird, aufge-

ſtellt. Man hat dieſes mit Recht der Methode in der Mathematik zugeſchrieben, allein die Methode iſt es doch nicht allein, die dieſes vermag, ja ſie iſt auſser der Mathematik nicht einmal anwendbar, wie die Verunglückung derſelben in der Philoſophie uns durch die Erfahrung gelehrt hat. Aber der Hauptgrund des Glücks der Vernunft vermittelſt der Mathematik iſt und bleibt der, daſs dieſe alle ihre Begriffe auf Anſchauungen bringen, und dieſe *a priori* geben kann. Dadurch wird die Mathematik, ſo zu reden, Meiſter über die Natur, indem ſie derſelben Geſetze vorſchreibt, nach welchen ſich die ganze Natur ohne Ausnahme richten muſs. Es fehlt uns eigentlich noch an einer Philoſophie der Mathematik, die unter dem Namen einer Metaphyſik derſelben wohl auftreten dürfte, trotz allem Spott, den ſich Käſtner, der nicht verſtand, was damit gemeint war, darüber erlaubte. In dieſer Metaphyſik, welche zu liefern wahrlich kein leichtes Geſchäft ſeyn möchte, müſste das, was in dieſem Artikel nur kurz angegeben iſt, weiter ausgeführt, und inſonderheit der ſpecifiſche Unterſchied des Vernunftgebrauchs in der Mathematik von dem in der Philoſophie, der vor Kant Niemanden in Sinn und Gedanken kam, weiter auseinander geſetzt werden.

16. Was die Methode der Mathematik betrifft, ſo beruhet die Gründlichkeit dieſer Wiſſenſchaft auf

a. Definitionen, ſ. Begriff, 11.

b. Axiomen, ſ. Axiomen; und

c. Demonſtrationen, ſ. Demonſtration.

Ohne dieſe kann man in der Mathematik nichts ausrichten, und der vermeintliche Philoſoph, der nach philoſophiſcher Methode, durch Analyſirung und Eintheilung der Begriffe, durch

Erläuterung und Belegung mit Beispielen, durch Abstraction von allem Empirischen, kurz durch blosse Behandlung der Begriffe ohne Construction und Anschauung etwas ausrichten wollte, würde ein blosses Geschwätz erregen. Die Methode der Mathematik ist auch in folgenden Stücken sehr von der in der Philosophie unterschieden:

a. Die Mathematik schickt die Definition voran, und giebt dadurch den Begriff; in der Philosophie ist der Begriff gegeben, daher macht die Definition (besser vollständige Exposition) den Beschluss der ganzen Untersuchung, s. Exposition, 21. ff. Mathematische Definitionen können niemals irren. Philosophische Definitionen sind dem Irrthum unterworfen. Man nehme z. B. die erste Definition im Euklides: ein Punct ist, was (im Raum *)) keine Theile hat; und die erste Erklärung in Baumgartens Metaphysik (§. 8.): eine Sache (Etwas, Möglich) ist, was nicht Nichts ist, was vorgestellt werden kann, was keinen Widerspruch enthält. Dort wird der Begriff des Puncts durch die Definition zuerst gegeben. Euklides macht sich seinen Begriff und will sagen: stelle dir vom Raum etwas vor, was gar nicht ausgedehnt ist, nichts mehr und nichts weniger, das nenne ich einen Punct. Mit der Erklärung des Begriffs einer Sache verhält es sich anders, denn dieser Begriff ist schon da, und es fragt sich, was ist das Merkmal, woran sich Etwas von Nichts, das Mögliche vom Unmöglichen, ein Ding vom Undinge unterscheidet? In der mathematischen Definition hebt Euklides aus der reinen Vorstellung des Raums etwas aus, und benennt es; in der philosophischen, will Baumgarten es auch so ma-

*) *In quantitate continua*, sagt Clavius.

chen, und ſetzt daher auch die Benennung hinter die Erklärung; denn er ſagt eigentlich, was nicht Nichts iſt u. ſ. w. iſt Etwas u. ſ. w. Allein das hilft ihm nichts. Der Begriff iſt darum doch eher da, als die Erklärung. Denn Sachen, Etwas, das Mögliche iſt da, aber der Punct entſteht erſt für die reine Einbildung, wenn ich mir vom Raum etwas, das nicht aus Theilen beſteht, vorſtelle. Unrichtig kann daher eine mathematiſche Definition nicht ſeyn, weil der Mathematiker bloſs angiebt, was man ſich vorſtellen ſoll; der Philoſoph aber kann eine unrichtige Erklärung geben, weil er den Begriff nicht macht, vielmehr angiebt, nicht was er in ihm gedacht haben will, ſondern was er enthält. Uebrigens kann die mathematiſche Definition eben ſowohl als die philoſophiſche in Anſehung der Präciſion fehlerhaft ſeyn. So hat die gemeine Erklärung der Kreislinie: daſs ſie eine krumme Linie ſei, deren Puncte alle von einem einigen (dem Mittelpuncte) gleich weit abſtehen (*Ozanam Cours de Mathematique T. III. Def. XIX.*), dieſen Fehler, denn krumm (d. i. kein Theil von ihr gerade) iſt eine unnöthige Beſtimmung in dieſer Definition. Daſs nehmlich die Kreislinie krumm ſei, iſt ein Zuſatz zu der Definition, der aus ihr gefolgert wird, und bewieſen werden muſs. Die philoſophiſchen Definitionen ſind alle analytiſch. Alle Definitionen ſind entweder ſynthetiſch oder analytiſch. Eine ſynthetiſche Definition entſteht dadurch, daſs ich mir den Begriff aus ſeinen Merkmalen ſelbſt zuſammen ſetze, und ſo ihn mache. Alle Definitionen der Mathematik ſind daher ſynthetiſch, denn der Mathematiker macht ſich ſeinen Begriff erſt willkührlich und benennt ihn dann. Eine Definition iſt aber analytiſch, wenn der Begriff ſchon da iſt, gegeben iſt, und ſo die Merkmale, die in demſelben gedacht werden ſollen, erſt aufgefunden werden müſſen. Dies iſt nun der Fall

mit allen philosophischen Begriffen (L. 217.). Diese sind gegeben, und alle gegebenen Begriffe, sie mögen *a priori* oder *a posteriori* gegeben seyn, können nur durch Analysis definirt werden, d. h. man kann sie nur dadurch deutlich machen, dass man die Merkmale derselben successiv aufsucht und klar macht. Werden alle Merkmale aufgefunden und klar gemacht, so wird der Begriff vollständig deutlich; bringt man auch nicht zu viel Merkmale in die Erklärung, so ist sie präcis, und eine wahre Definition. Allein man kann durch keine Probe gewiss werden, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffs durch vollständige Analyse erschöpft habe, ob also die Erklärung nicht der Ausführlichkeit ermangele, die doch das Wesentliche einer Definition ausmacht, folglich sind alle analytische, und damit alle philosophische Erklärungen unsicher, und die Methode der Mathematiker im Definiren lässt sich in der Philosophie nicht nachahmen (L. 219. f. C. 759. M. I. 876.). So zeigt sich z. B. wirklich, dass Baumgartens Erklärung des Dinges, worunter er doch nicht bloss ein logisches Ding, d. i. einen Begriff, sondern ein reales Ding, ein wirkliches, ausserhalb dem Denken befindliches, Etwas verstand, fehlerhaft ist. Denn er hat wirklich nur das logische Ding erklärt, s. Ding.

b. Die Mathematik ist der Axiomen fähig, die Philosophie nicht, s. Axiomen.

c. Die Mathematik enthält Demonstrationen, die Philosophie nicht, s. Demonstration. Die Mathematik hat also einen Vorzug, den sich die Philosophie nicht anmassen kann (C. 763.), s. Disciplin, 5.

17. Die angewandte Mathematik hat

keine andern Grenzen, als die Natur ſelbſt, deren Erkenntniſs unerſchöpflich iſt, und kann ſo viel Wiſſenſchaften enthalten, als es Gegenſtände giebt, die ſich durch Conſtruction der Begriffe beſtimmen laſſen. Der gewöhnlichſten Gegenſtände dieſer Art ſind drei: die Kräfte und Bewegungen der Cörper, das Licht und die Himmelscörper. Nach dieſen zerfällt die angewandte Mathematik beim gewöhnlichen Vortrage in die drei Hauptabſchnitte, die mechaniſchen, optiſchen und aſtronomiſchen Wiſſenſchaften. Jeder Theil enthält wiederum mehrere Theile. So wie ſich aber unſere Kenntniſſe der natürlichen Dinge immer vervielfältigen, ſo finden ſich auch von Zeit zu Zeit neue Gegenſtände der mathematiſchen Betrachtung und neue Theile der angewandten Mathematik. Dies ſagt ſchon Baco (*De augment. ſcientiar. l. III. c. 6.*) vorher: ſo wie die Phyſik ſich täglich erweitern und neue Grundſätze ans Licht bringen wird, ſo wird auch die Mathematik in vielen Dingen neue Bemühungen bedürfen und es werden mehrere Theile der angewandten Mathematik entſtehen. So haben zu dem Syſtem der angewandten Mathematik Wolf die Aerometrie, Euler die Muſik, Lambert die Pyrometrie, Bouguer und Lambert die Photometrie hinzugeſetzt.

18. Kant behauptet mit Recht:

> daſs in jeder beſondern Naturlehre nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen iſt (N. VIII.).

Dieſen Satz beweiſet er ſo:

Eigentliche Wiſſenſchaft kann nur diejenige Erkenntniſs genannt werden, deren Gewiſsheit

apodiktiſch iſt. Apodiktiſche Gewiſsheit iſt eine ſolche, welche das Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit bei ſich führt (N. V.). Diejenige Erkenntniſs, die das Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit bei ſich führt, muſs *a priori* ſeyn. Eine Wiſſenſchaft der Natur, welche *a priori* iſt, heiſst reine Naturwiſſenſchaft. Alſo bedarf alle eigentliche Naturwiſſenſchaft einen reinen Theil (N. VI. IX.). Dieſer reine Theil muſs dem empiriſchen Theil der Naturerkenntniſs zum Grunde liegen, d. i. er muſs die Principien *a priori* aller Erklärungen der empiriſchen Naturdinge enthalten, und alſo eine Erkenntniſs der Naturdinge *a priori* enthalten (N. IX.).

Nun heiſst etwas *a priori* erkennen, es aus ſeiner bloſsen Möglichkeit erkennen, d. i. daſs es den Geſetzen der Anſchauung und der Verſtandesbegriffe gemäſs iſt.

Die Möglichkeit beſtimmter Naturdinge, d. i. wirklicher Individuen (ſ. Individuum) kann aber nicht aus ihren bloſsen Begriffen erkannt werden. Denn aus dem bloſsen Begriff kann zwar die logiſche Möglichkeit, die Möglichkeit des Gedankens, daſs er nehmlich ſich ſelbſt nicht widerſpreche, aber nicht die reale Möglichkeit, die Möglichkeit des Gegenſtandes des Gedankens, des wirklichen Naturdinges, welches auſser dem Gedanken (als exiſtirend) gegeben werden kann, erkannt werden.

Zur Erkenntniſs der Möglichkeit beſtimmter Naturdinge wird alſo Anſchauung erfordert; und ſind dieſe Naturdinge *a priori*, Anſchauung *a priori* durch Conſtruction ſeines Begriffs.

Nun iſt die Vernunfterkenntniſs durch Conſtruction der Begriffe, vermittelſt Darſtellung des Gegenſtandes in einer Anſchauung *a priori*, Ma-

thematik. Alſo kann in jeder beſondern Naturlehre, d. i. Naturlehre über beſtimmte Naturdinge, nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft enthalten ſeyn, als Mathematik in ihr angewandt werden kann (N. IX.).

19. Die chemiſchen Wirkungen der Materien auf einander ſind bis jetzt der Anwendung der Mathematik auf ſie unfähig, denn es läſst ſich für ſie bis jetzt noch kein Begriff ausfinden, der ſich conſtruiren lieſse; folglich iſt die Chemie bis jetzt noch keine eigentliche Wiſſenſchaft (N. X.). Die Mathematik iſt ferner auf die Phänomene (Erſcheinungen) des innern Sinnes nicht anwendbar, man müſste denn allein das Geſetz der Stetigkeit (Continuität) in dem Abfluſs der Veränderung im innern Sinn in Anſchlag bringen wollen, welches aber eine Erweiterung unſrer Erkenntniſs der Phänomene des innern Sinnes ſeyn würde, die ſich zu der Mathematik der Körperlehre, wie die Lehre von den Eigenſchaften der geraden Linien (des Raums nach Einer Dimenſion) zur ganzen Geometrie (der Wiſſenſchaft von den Eigenſchaften des Raums nach allen drei Dimenſionen) verhalten würde. Die Seelenlehre kann alſo keine eigentliche Wiſſenſchaft werden, ob ſie wohl zur Naturlehre gehört, und Naturlehre der Phänomene des innern Sinnes iſt (N. X. f.). S. übrigens Körperlehre.

20. Hieraus läſst ſich nun zweierlei erklären, einmal, warum das Feld der angewandten Mathematik ſo groſs, und zweitens, welches die Grenzen zwiſchen der angewandten Mathematik und der Erfahrungsphyſik oder empiriſchen Naturlehre ſind. Die angewandte Mathematik iſt aus zwiefachem Grunde unerſchöpflich. Alle Anſchauung, reine ſowohl als empiriſche, iſt unerſchöpflich: die reine Mathematik, deren Anwendung auf empiriſche Ge-

genſtände die angewandte Mathematik iſt, bietet daher eben ſowohl eine unendliche Mannigfaltigkeit von Anſchauungen an, als die empiriſche Naturlehre. Daher können wir in der angewandten Mathematik, theils wegen der Unerſchöpflichkeit reiner Anſchauungen, die ſie anwendet, theils wegen der Unerſchöpflichkeit der empiriſchen Gegenſtände, auf die jene angewandt werden können, niemals zur abſoluten Vollſtändigkeit gelangen, ſondern die angewandte Mathematik kann eben ſo, wie die reine Mathematik und empiriſche Naturlehre ins Unendliche erweitert werden (N. XV.).

21. Es iſt ſchwer, die Grenzen zu beſtimmen, welche die angewandte Mathematik von der empiriſchen Naturlehre ſcheiden. Viele ältere Lehrbücher der Phyſik tragen faſt nichts als mathematiſche Lehren vor, und vernachläſsigen darüber nicht nur die chemiſchen Unterſuchungen, ſondern auch die eigentliche Betrachtung der wirklich exiſtirenden Natur. Lorenz (Elemente der Mathematik, 2. Ausgabe, 2. Th. 1. Abth. S. XII. ff.) hat dieſe Grenzen ſehr richtig angegeben, aber nur aus dem von Kant aufgefundenen eigenthümlichen Charakter der Mathematik, daſs ſie Erkenntniſs durch Anſchauung *a priori* iſt, kann es bewieſen werden, daſs dieſe Grenzen die allein richtigen ſind. Alles nehmlich, was durch reine Anſchauung vermittelſt der Conſtruction *a priori* erkannt werden kann, gehört für die Mathematik. Aber alles, was *a priori* iſt, iſt eben darum allgemeingültig und nothwendig. Was hingegen durch empiriſche Anſchauung vermittelſt der bloſſen Erfahrung, unter Anwendung jener allgemeinen und nothwendigen Geſetze, oder auch ohne ſie, erkannt wird, und eben daher zufällig und durchgängig empiriſch beſtimmt iſt, alſo die Erkenntniſs, nicht der allgemeingültigen Schematen oder reinen Anſchauungen des Empiriſchen

der Erfahrungsgegenstände, sondern dieses Empirischen selbst, ist der Gegenstand der Physik oder empirischen Naturlehre. Die empirische Naturlehre wendet also die Lehrsätze der Mathematik auf die besondere Beschaffenheit der empirischen Gegenstände an, und entlehnt dazu aus der angewandten Mathematik das allgemeine Gesetz, um den besondern Fall in der Natur darunter zu bringen, und ihn daraus, so weit mathematische Lehren dazu zureichen, zu erklären. Gesetzt also, es sei ein gewisser Stoff durch den Sinn gegeben, z. B. das Undurchdringliche im Raume überhaupt oder die Materie, und seine Eigenschaften, Schwere, Gewicht, oder auch besondere Materien, das Wasser, die Luft, das Licht, der Ton u. s. w. so untersucht die Mathematik das, was sich davon construiren läfst, also was sich in der reinen Anschauung von diesem empirischen Datum ganz allgemein für alle mögliche Erfahrungsfälle erkennen läfst, z. B. das Gleichgewicht, den Schwerpunct, die Friction, die Schwere und das Gewicht bei flüssigen Cörpern überhaupt u. s. w. So ist die Lehre vom reinen Hebel Mathematik, die Anwendung dieser Lehre auf die Bewegungen der Gliedmafsen, und der durch sie zu überwältigenden Lasten vermittelst der Muskeln, Physik.

22. Der Ursprung mathematischer Kenntnisse ist ohne Zweifel ins höchste Alterthum zu setzen. Wahrscheinlich brachten Bedürfnifs und Nothwendigkeit zuerst technische Erfindungen hervor, durch welche nachher scharfsinnige Köpfe auf die allgemeinen theoretischen Sätze gebracht wurden. Nach den Zeugnissen der Alten soll dies zuerst bei den Phöniciern und Aegyptiern geschehen seyn; jenen schrieb man nach dem Strabo (*Geogr.* l. XVII.) die Erfindung der Rechenkunst, diesen nach dem Herodot, Plato und Aristoteles die Entdeckung der Geometrie zu. Aristoteles

(*Metaph.* I, 1.) leitet den Urſprung der Theorie der Geometrie aus dem geſchäftsloſen und ganz der Betrachtung gewidmeten Leben der ägyptiſchen Prieſter her. Aus Aegypten brachten Thales und Pythagoras die mathematiſchen Kenntniſſe nach Griechenland. Plato und ſeine Schule haben inſonderheit die Geometrie erweitert, und nach derſelben haben ſich die Alexandriniſchen Gelehrten groſse Verdienſte um die mathematiſchen Wiſſenſchaften erworben, ſ. Euklides. Die griechiſchen Entdecker in der Mathematik oder auch berühmte Schriftſteller dieſes Zeitraumes ſind auſser dem Euklides vornehmlich Hypſikles, Archimedes, Apollonius, Diophantus, Pappus, Theon, Ptolemäus, Theodoſius und Proklus. Im mittlern Zeitalter erhielten ſie die mathematiſchen Wiſſenſchaften bei den Arabern oder Saracenen, denen wir die Ueberlieferung dieſer Kenntniſſe an den Occident nebſt verſchiedenen Erweiterungen der Wiſſenſchaft ſelbſt zu verdanken haben. Sie überſetzten die Werke des Euklides, Archimedes, Apollonius u. a. m. in ihre Sprache, commentirten über dieſelben, gaben der Trigonometrie eine beſſere Geſtalt, und führten in die Rechenkunſt die von den Indianern entlehnte Bezeichnung mit zehn Ziffern ein, welche der neuern techniſchen Arithmetik ſo groſse Vorzüge vor der alten verſchafft hat. Auch brachten ſie es zuerſt zu einiger Vollkommenheit in der Algebra. Im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert erwachte das Studium der mathematiſchen Wiſſenſchaften in den occidentaliſchen Ländern. Leonhard von Piſa und Lucas von Burgo machten die Algebra bekannter, welche in Italien durch Tortolea, Cordan, Bambelli, und in Frankreich durch Viéta anſehnliche Erweiterungen erhielt. Purbach, Regiomontan, Rhäticus, Neper, Kepler und Cavalleri zeichneten ſich ebenfalls durch ihre Erfindungen und

neuen Methoden aus. Nachdem Harriot in England die Buchstabenrechnung ansehnlich erleichtert und erweitert hatte, wandte Descartes dieselbe sehr glücklich auf die Geometrie an. Fermat, Wallés, Barrow, Gregory bereicherten die Arithmetik und Geometrie mit einer Menge neuer Methoden und Entdeckungen; Leibnitz und Newton endlich erfanden die Rechnung des Unendlichen. Dieser Theil der höhern Mathematik und vorzüglich der Integralrechnung ist seitdem durch die Bernoullis und Euler ungemein erweitert worden. Ein grosses Verdienst um die Ausbreitung der mathematischen Wissenschaften haben sich die Neuern durch Abfassung guter Lehrbücher erworben. Johann Christoph Sturm, Christian Freiherr von Wolff, Hausen, Segner, Kästner, Karsten, Lorenz und Mönnich haben sich in ihren Lehrbüchern über alle Theile der Mathematik verbreitet. Montucla und Kästner haben die Geschichte der Mathematik, Wolff und Scheibel die mathematische Bücherkunde bearbeitet (s. Gehler Phys. Wörterb. Art. Mathematik).

Mathematisch,

mathematicum, *mathématique*. So heisst etwas, wenn es blos auf die Anschauung geht (C. 199.), oder vermittelst einer reinen Anschauung *a priori* erkannt wird, s. Dynamisch und Mathematik, 1. f.

So giebt es:

1. Mathematische Antinomien, s. Antinomie, 3.

2. Mathematische Erkenntnis, s. Erkenntnis, mathematische.

3. Mathematische Gemeinschaft, s. Gemeinschaft, 11.

4. Mathematische Grundsätze. Diese sind die Axiomen der Anschauung, s. Axiomen der Anschauung, und die Anticipationen der Wahrnehmung, s. Vorherbestimmung. Das Wort Axiom war schon längst in dieser Bedeutung gebräuchlich, aber die andern Benennungen der Grundsätze des reinen Verstandes Anticipation, Analogie, Postulat hat Kant zuerst in einer eigenen Bedeutung angewendet und gebraucht. Man findet sie in Erfahrungsurtheil, 11. c. und den Begriff der Grundsätze des reinen Verstandes in Anfang, 6. Kant hat die angeführten Benennungen der vier Arten der Grundsätze des reinen Verstandes mit Vorsicht gewählt, um die Unterschiede in Ansehung der Evidenz und der Ausübung dieser Grundsätze nicht unbemerkt zu lassen, z. B. das Wort Axiom zeigt an, dass diese Grundsätze eigentliche Evidenz haben und auf Anschauungen gehen u. s. w. Die mathematischen Grundsätze sind überhaupt evident, auch die Anticipationen; denn sie sind einer intuitiven Gewissheit fähig, obwohl die dynamischen auch völlig gewiss sind. Allein die mathematischen, z. B. zwischen zwei Puncten ist nur Eine gerade Linie möglich, unterscheiden sich doch darin von den dynamischen, z. B. dem: alle Veränderung muss eine Ursache haben, dass, ob sie wohl beide gewiss sind, jene es doch durch die unmittelbare Anschauung sind, wenn ich mir die beiden Puncte und die Linie zwischen denselben vorstelle, diese aber bloss durch den Begriff, dass Erfahrung sonst unmöglich wäre. Da nehmlich alle Vorstellungen in uns successiv sind, so würden wir allein eine zufällige und willkührliche Folge in unsern Vorstellungen, d. i. ein von uns abhangiges Spiel von Vorstellun-

gen, aber keine Erfahrung haben, wenn nicht in unſerm Verſtande ein Grund wäre, welcher Nothwendigkeit in diejenige Folge unſerer Vorſtellungen brächte, welche nicht von uns abhängen, ſondern allgemeingültig und objectiv ſeyn ſollen. Dieſen Grund denken wir uns durch den Begriff der Urſache, welcher nichts anders iſt, als die Vorſtellung der Nothwendigkeit in dem Vorausgehen einer beſtimmten Vorſtellung, z. B. des Regens, vor einer andern beſtimmten, z. B. des Naſswerdens, nach einer Regel. Zwiſchen dem Axiom und der Anticipation iſt aber noch der Unterſchied, daſs ſie zwar beide vermittelſt der Anſchauung unmittelbar gewiſs ſind, doch das erſtere die Quantität der Form betrifft, die zweite aber die Quantität der Empfindung. Von der Empfindung aber läſst ſich nichts anticipiren oder vorherbeſtimmen, als nur daſs ſie eine beſtimmte Gröſse haben, und daſs dieſe Gröſſe intenſiv (ein Grad der Empfindung, z. B. der Dichtigkeit, der Härte, des Lichts u. ſ. w.) ſeyn muſs, ſ. Empfindung, 7. f. Die Intenſität der Gröſse beſteht aber darin, daſs die Gröſse nicht in der Apprehenſion angetroffen wird, indem dieſe vermittelſt der bloſsen Empfindung in einem Augenblick geſchieht. Daher iſt ein groſser Unterſchied in der Anſchauung für die Grundſätze der extenſiven Gröſse oder der Axiomen und für die der intenſiven Gröſse oder der Anticipationen. Die Anſchauungen für die Axiomen ſind Anſchauungen extenſiver Gröſsen, die ich als ſolche unmittelbar ſelbſt als Aggregate oder durch Vergleichung mit den Theilen, woraus ſie beſtehen, anſchaue, und alſo durch Conſtruction der Menge ihrer Theile; die Anſchauungen für die Anticipationen ſind Anſchauungen intenſiver Gröſſen, die ich als ſolche nicht unmittelbar ſelbſt, ſondern durch Vergleichung mit andern Gröſsen dieſer Art und Zuſammenſetzung der gegebenen intenſiven Gröſse aus andern auſser ihr, z. B. des

Sonnenlichts aus dem Licht von 200000 Vollmonden, anschaue, und also durch Construction des anzuschauenden Grades durch Zusammensetzung kleinerer Grade, s. Constitutiv, 2. und Construiren, 3. a. Diese Grundsätze, die Axiomen der Anschauung und Anticipationen der Wahrnehmung, nennt nun Kant mathematische Grundsätze, allein auch die beiden Principien dieser Grundsätze, oder diejenigen beiden Grundsätze des reinen Verstandes nennt er so, welche uns berechtigen, die Mathematik auf Erscheinungen anzuwenden, und die im Art. Erfahrungsurtheil, 11. c. 1 und 2. angegeben sind. Sie heifsen nicht mathematisch um ihres Inhalts willen, sondern nur in Rücksicht auf ihre Anwendung, weil sie uns berechtigen, die Grundsätze der Mathematik (Axiomen) und die Grundsätze der allgemeinen physischen Dynamik (Anticipationen,) z. B. alle Materie erfüllet ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, die einen bestimmten Grad haben, über den kleinere oder gröfsere ins Unendliche können gedacht werden) auf Gegenstände der Erfahrung anzuwenden (s. Kraft, 9, e.) (C. 200. M. I, 235.), s. auch Constitutiv, 2.

Die Grundsätze, welche K. Principien der Axiomen der Anschauung und der Anticipationen der Wahrnehmung nennt, sind also nicht selbst Grundsätze der Anschauung oder der Mathematik (Axiomen oder Anticipationen), sondern discursive Grundsätze, nehmlich diejenigen Grundsätze des reinen Verstandes, vermittelst welcher jene Axiomen und Anticipationen möglich sind. Wie aber diese Principien die Möglichkeit und objective Gültigkeit der Grundsätze der Mathematik begründen, findet man in den Art. Axiomen der Anschauungen und Vorherbestimmung. Diese Principien gehen von Begriffen aus zur Anschauung, d. h. die Möglichkeit

und Gültigkeit der Anfchauungen überhaupt für alle Erfahrungsgegenftände wird nach ihnen aus Begriffen beftimmt; dahingegen die Grundfätze der Mathematik von der Anfchauung aus zu Begriffen gehen, oder nach ihnen die Anfchauung vor dem Begriff hergehen mufs, den man fich vom Object zu machen hat (C. 199. M. I, 232.).

5. Mathematifche Kategorien, f. Kategorie, 19.

6. Mathematifche Methode, f. Difciplin, 5. und Mathematik, 16.

7. Mathematifche Synthefis, f. Synthefis.

8. Mathematifche Urtheile, f. Mathematik 4. ff. 11. ff.

9. Mathematifche Verbindung oder Verknüpfung. Eine Verbindung, die auf die Erfcheinungen ihrer blofsen Möglichkeit nach, oder die Erzeugung ihrer Anfchauung und des Realen ihrer Wahrnehmung, oder auf die Verbindung des Gleichartigen geht (C. 221. 201. *)), f. die Wörter: Verbindung und Synthefis.

10. Mathematifche Verhältniffe find einerlei mit quantitativen Verhältniffen, f. Analogie, 2.

11. Mathematifche Verknüpfung, f. mathematifche Verbindung.

12. Mathematifcher Vernunftgebrauch, f. Conftruiren, 15, b.

Maxime,

maxima, maxime. Ein subjectiver Grundsatz, der also nicht objectiv gültig ist, sondern auf einem Interesse des Subjects beruht (C. 694.). Gesetzt, es habe sich Jemand zur Regel gemacht, alle Morgen um 6 Uhr aufzustehen, so ist diese Regel ein Grundsatz für sein Handeln. Allein dieser Grundsatz ist subjectiv, d. i. es ist nur eine Regel für das Subject, welches sie sich zur Regel gemacht hat. Objectiv gültig ist sie nicht, d. h. Jedermann hat sich weder dies zur Regel gemacht, noch soll sich dies zur Regel machen. Es ist eine Regel, die Jemand blofs darum sich zum Grundsatz gemacht hat, weil er ein besonderes Interesse dabei hat, alle Morgen um diese Zeit das Bette zu verlassen.

2. Grundsätze des Handelns setzen Vernunft im weitesten Sinne des Worts, als das Vermögen der Grundsätze voraus. Die Vernunft hat nun sowohl zum Erkennen als zum Wollen Maximen. Allein diese Maximen können *a priori* oder *a posteriori*, und, sind es Maximen des Wollens, gut oder böse seyn. Ist eine Maxime *a priori*, so gehört sie der Vernunft auch der Materie, nicht blofs der Form nach, oder als Maxime, und sie kann dann eine eigentliche Maxime der Vernunft genannt werden. Eine solche, aber theoretische, Maxime, oder zum Erkennen ist z. B.: alles in der Welt ist wozu gut, nichts ist in ihr umsonst. Es klingt zwar sonderbar, dafs auch die Vernunft *a priori* Maximen oder subjective Grundsätze haben soll, und es scheint ein Widerspruch zu seyn, dafs etwas *a priori*, d. i. allgemeingültig und doch subjectiv, d. i. doch nur von besonderer Gültigkeit seyn soll. Allein, da hier

die Vernunft das Subject ist, so besteht das Subjective nur darin, daſs die Maxime nicht im Object, im Gegenstande, z. B. hier in der Welt, sondern im Subject, der Vernunft, gegründet ist. Nur in diesem Fall, wenn die Vernunft selbst das Subject ist, hat das Subjective mit dem Objectiven die Allgemeingültigkeit gemein, und obige Maxime ist für die Vernunft überhaupt, wenn sie nur den Begriff von wozu hat, d. i. nach Zwecken erkennt, das ist, für Jeden, der eine solche Vernunft hat, gültig. Die Allgemeinheit des Satzes: alles in der Welt ist wozu gut, lehrt schon, daſs es ein Satz *a priori* ist; denn von allen Dingen in der Welt kann man doch die Erfahrung nicht machen, daſs es wozu gut ist, d. h. daſs es einen Zweck hat, wozu es als Mittel dient. Daſs es aber einige Dinge giebt, die wozu gut sind, das lehrt uns die organisirte Materie; denn schon die innere Form eines bloſsen Grashalms lehrt und beweiset uns, daſs es nicht bloſs mechanisch, sondern zugleich als Mittel zu einem Zweck vorhanden ist. Denn in diesem ist nichts, was nicht wechselseitig wovon Zweck und wozu Mittel ist. Die Cörper, die so beschaffen sind, nennen wir organische Cörper. Die Materie also, indem sie auf diese Weise organisirt ist, giebt uns auch in der Natur einen Gegenstand zu dem in der Vernunft liegenden Begriff eines Zwecks, und wir können daher einen solchen Gegenstand einen Naturzweck nennen. Denn, diese Form eines solchen Gegenstandes der Natur, daſs er nicht anders, denn als Zweck, beurtheilt werden kann, wegen der innern Beschaffenheit desselben, daſs alles in ihm wechselseitig Zweck und Mittel ist, und wodurch er sich wesentlich (specifisch) von andern, z. B. den Erden, unterscheidet, ist doch ein Product der Natur, und kein Mensch, sondern die Natur ist es, die diesen Zweck gleichsam gehabt hat. Aber dieser Begriff eines Naturzwecks führt nun nothwendig auf die Idee, daſs die gesammte

Natur ein System ist, in welchem alles als Zweck und Mittel mit einander zusammenhängt. Denn sobald ein einziges Ding so beschaffen ist, daſs ich sagen muſs, in ihm hängt alles als Mittel und Zweck zusammen, und es ist also Zweck der Natur, so fragt die Vernunft, ihrer Natur nach, nothwendig weiter, welches ist der Zweck, wozu das ganze organisirte Ding als Zweck der Natur vorhanden ist, und es ist folglich der Vernunft wesentlich, alles in der Natur als Zweck und Mittel zu betrachten. Aber eben darum ist dies nun auch eine Maxime (oder subjectives Princip) der Vernunft, und zwar desjenigen Zweigs derselben, welcher die Urtheilskraft heiſst. Man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäſsig ist, zu erwarten, aber die Vernunft schreibt doch der Natur das Gesetz nicht vor, wie z. B. in der Mathematik, oder in den Gesetzen des reinen Verstandes. Folglich ist es in dieser Rücksicht nicht objectiv, man kann nicht sagen, die Natur muſs zweckmäſsig beschaffen seyn, sondern bloſs, es ist vernünftig, sie nach der Regel der Zwecke zu beurtheilen, d. i. es ist Maxime der Urtheilskraft, die Producte der Natur nicht bloſs als mechanische Wirkungen zu betrachten, sondern diesen Mechanismus etwas höherm, nehmlich dem Begriff der Zwecke unterzuordnen, und jede Naturerscheinung nach dieser Maxime zu untersuchen (U. 300. M. II, 821). Diese Maxime der Vernunft ist eine bloſse Anwendung der logischen Maxime der Vernunft auf den Begriff eines Naturzwecks, die man im Art. Anfang, 10. f. erläutert findet, s. auch Heautonomie.

3. K. nennt also alle subjectiven Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objects, sondern dem Interesse der

Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniss dieses Objects, hergenommen sind, Maximen der Vernunft (M. I, 818.). Dass der Grundsatz nicht von der Beschaffenheit des Gegenstandes hergenommen und also kein objectives Princip ist (ob es zwar objectiv scheinen mag), macht ihn eben zur Maxime, denn sonst wäre er Gesetz für diesen Gegenstand. Dass nichts in der Welt umsonst ist, weiss die Vernunft nicht aus der Beschaffenheit des Gegenstandes, ist auch nicht etwa ein solches Gesetz unsers Erkenntnissvermögens, dass alles in der Welt so beschaffen seyn müsste; sondern es beruhet auf einem Interesse der Vernunft. Die Vernunft ist so beschaffen, dass es jedem, der welche hat, und sinnlich erkennt, gefallen muss, wenn er die Gegenstände der Natur zweckmässig findet. Dieses Interesse der Vernunft geht aber auf eine gewisse mögliche Vollkommenheit der Erkenntniss des Gegenstandes. Da das Interesse nur in der Vernunft selbst (und nicht etwa in der Sinnlichkeit) liegt, so heisst eine solche Maxime insbesondere Maxime der Vernunft; und da sie auf Erkenntniss geht, eine Maxime der speculativen Vernunft (C. 694.).

4. Solche Maximen sind bloss regulativ, d. h. es ist bloss eine Regel für die Vernunft, nach welcher sie verfahren, aber nicht ein Gesetz, nach welchem der Gegenstand beschaffen seyn muss. Eben daher ist nun Maxime und regulatives Princip, eben so, wie Gesetz und constitutives Princip einerlei (C. 537.). Wenn solche regulative Grundsätze als constitutiv betrachtet werden, so können sie, als objective Principien, andern regulativen oder constitutiven Principien widerstreitend seyn. Z. B. wenn der regulative Grundsatz: nichts in der Welt ist umsonst da, als ein Naturgesetz betrachtet wird, so giebt es auch ein anderes Na-

turgesetz, welches heisst: nichts in der Welt ist ohne wirkende Ursache da. Dies würde aber ein Widerspruch seyn, da das erstere die Naturgegenstände für zufällig, das letztere aber für nothwendig erklärt. Allein beide Grundsätze als Maximen der Vernunft, und nicht beide zugleich als Naturgesetze, betrachtet, sind einander nicht widerstreitend. Sondern es ist hier nur ein dem Scheine nach verschiedenes, obwohl im Grunde nur ein einiges Interesse der Vernunft, die Vernunft nimmt nehmlich ein Interesse daran, dass alles gesetzmäsig sei, und darum betrachtet sie auch alles gern nach dem Naturgesetz der Causalität, oder als dem Naturmechanismus unterworfen; nun ist ihr aber dies nicht möglich bei dem, was zufällig ist; da dieses aber demselben Interesse der Vernunft doch auch gemäss seyn soll: so legt sie demselben nicht das mechanische Gesetz des wodurch (der wirkenden Ursache), sondern das teleologische Gesetz des wozu (der Endursache oder des Zwecks) zum Grunde, wodurch sie Gesetzmäsigkeit, d. h. Verbindung und Einheit selbst in das zufällige (Gesetzlose) bringt. Dadurch kann aber bei vernünftigen, obwohl sinnlich erkennenden Wesen eine Trennung der Denkungsart entstehen, indem der eine mehr für den Mechanismus der Natur, der andere für die Erklärung nach Zwecken seyn kann. Im Grunde aber ist dieser Streit zwischen Maximen der Vernunft nur eine Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden die Natur zu betrachten und zu behandeln, um jenem einigen Interesse der Gesetzmässigkeit ein Genüge zu thun (C. 694. M. I, 819.), s. Antinomie, 6. b.

5. Die beiden regulativen Grundsätze der Gleichartigkeit (Homogeneität oder Aggregation) und der Mannigfaltigkeit (Varietät oder Specification) sind ebenfalls sol-

che Maximen der Vernunft, die ſich einander zu widerſtreiten ſcheinen, aber ſich im Grunde auf das einige Vernunftintereſſe für die Fortſetzung der Reihe der Gattungen und Arten auf beiden Seiten bis zur Vollendung gründen; denn das Intereſſe für die Fortſetzung dieſer Reihe auf der Seite der Gattungen iſt das Intereſſe für die Gleichartigkeit, und das für die Fortſetzung dieſer Reihe auf der Seite der Arten iſt das für die Mannigfaltigkeit, Demohngeachtet verurſacht dieſes Intereſſe ſeiner Entgegenſetzung wegen oft eine Trennung der Denkungskraft; man ſehe den Art. Gleichartigkelt, 5. f. Bei dem einen Vernünftler vermag mehr das Intereſſe der Mannigfaltigkeit (nach dem Princip der Specification oder der Beſtimmtheit, ſ. Gleichartigkeit, 6. b.); bei dem andern aber das Intereſſe der Einheit (nach dem Princip der Aggregation oder der Allgemeinheit, ſ. Gleichartigkeit, 5. a). Es iſt im Grunde ein und daſſelbe Intereſſe, aber da ſie ſich vorſtellen, daſs ihre Grundſätze objectiv ſeyen oder aus der Erkenntniſs der Gegenſtände entſpringen, ſo glauben ſie, daſs ſie einander widerſtreiten. Allein ihr Urtheil, das ſie für einen der beiden Grundſätze beſtimmt, gründet ſich lediglich auf die gröſsere oder kleinere Anhänglichkeit an einem von beiden Grundſätzen, alſo auf ein Intereſſe der Vernunft, aber nicht auf eine Erkenntniſs der Natur. Daher können nun dieſe ſubjectiven Grundſätze beſſer Maximen als Principien genannt werden. Dies iſt nun der Grund, warum ſich ſelbſt einſichtsvolle Männer über die Charakteriſtik der Menſchen, Thiere und Pflanzen, ja ſelbſt der Cörper des Mineralreichs mit einander ſtreiten. Einige, als Büffon und Robinet, nehmen z. B. beſondere und in der Abſtammung gegründete Volkscharaktere, oder auch verſchiedene und erbliche Unterſchiede der Familien, Stämme, Racen u. ſ. w. an. Andere dagegen, als Lin-

né und Bonnet setzen ihren Sinn darauf, dass die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe, und aller Unterschied nur auf äussern Zufälligkeiten beruhe. Allein die Natur ist von der Beschaffenheit, dass sie beiden viel zu tief verborgen liegt, als dass sie ihre Behauptungen gegen einander auf ihre Kenntniss der Natur gründen könnten. Es ist nichts anders, als das scheinbar zwiefache Interesse der Vernunft, das sie trennt. Linné und Bonnet nehmen das Gesetz der Gleichartigkeit zu Herzen, Büffon und Robinet das der Mannigfaltigkeit. Im Grunde sind es nur verschiedene Maximen, nach denen sie verfahren, die sich, wenn man sie nur nicht für Naturgesetze hält (s. Hinderniss), sehr wohl vereinigen lassen (C. 694. M. I, 820.), s. auch Affinität. Die Maximen des gemeinen Menschenverstandes findet man im Art. Menschenverstand.

6. Die Maximen, von denen wir bisher geredet haben, sind solche, nach denen erkannt wird, oder Maximen der speculativen Vernunft. Es giebt aber auch Maximen, nach denen gehandelt wird, oder Maximen der praktischen Vernunft. Diese sind subjective Gründe des Handelns oder subjective Grundsätze der Handlungen (G. 102.). Alle praktischen Gesetze, d. i. solche, nach denen etwas geschehen soll (oder der objective Grund des Handelns, der objective Grundsatz der Handlungen), müssen solche Maximen werden, d. h. der Mensch muss sie zu seinen subjectiven Handlungsregeln machen, wenn sie befolgt werden sollen; sie müssen diejenigen Regeln werden, die die Willkühr sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht (R. 7.). Das praktische Gesetz: nicht zu stehlen, mag immer ein solches seyn, nur der wird es befolgen, der es auch aus subjectiven Gründen zu seiner Regel

(K. XXV.), zu seinem ihn bestimmenden, also subjectiven Princip des Wollens oder Handelns (G. 15. *)), wie Er nehmlich handeln will (K. XXVI.), macht. Folglich muss jedes Gesetz oder objective Princip des Wollens erst Maxime, d. i. sich selbst auferlegte Regel (G. 84.) werden, wenn es befolgt werden soll; so wie jede Maxime, wenn sie sittlich möglich oder moralisch seyn soll, Gesetz seyn (P. 123.), die Sittlichkeit selbst aber, als rein moralische Gesinnung, ohne alle Einmischung empirischer Bewegungsgründe, d. i. nicht so, wie sie im Menschen zu finden ist, sondern zu finden seyn sollte, in ihrer ganzen Vollendung, d. h. nach der Idee beurtheilt werden muss (C. 840. M. I. 972.). Es ist also nothwendig, dass unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde, s. Exposition, 22. ff.; was aber dazu nöthig ist, findet man in Kanon, 7. Uebrigens kann man auch Maximen haben, die sich auf Neigungen gründen, und welche entweder die Form des Gesetzes annehmen können, und gute Maximen heissen, oder nicht, in welchem letztern Fall sie unmoralisch und verwerflich sind (P. 118.), und böse Maximen genannt werden. Dass diese praktischen Maximen ebenfalls auf einem Interesse beruhen, das der Handelnde entweder hat oder nimmt, findet man im Art. Interesse. Uebrigens sieht man aus dem Vorhergehenden leicht ein, dass die Maxime das innere Princip der Wahl unter verschiedenen Zwecken ist (L. 25.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. B. II. H. VIII. Ab. S. S. 537 — III. H. VII. A. S. 694. — Methodenl. II. H. II. A. S. 840.

Dess. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II. H. S. 118 — S. 123.

Dess. Grundl. I. A. S. 157 — II. A. S. 84. — III. A. S. 102.

Deff. Met. Anf. der Rechtsl. Einl. IV. S. XXV.

Deff. Relig. I. St. S. 7.

Deff. Crit. der Urtheilskr. §. 67. S. 300.

Maximum,

Gröfstes, *maximum.* Ein Quantum, (eine Vielheit), über welches kein gröfseres möglich ift. Das mathematifche Quantum ift eine folche Vielheit, die eine angebliche Einheit hat, folglich wäre das mathematifche Maximum ein folches mathematifches Quantum, über welches kein gröfseres möglich ift. Ein folches mathematifches Maximum, oder die gröfste Vielheit, ift unmöglich, f. Gröfsenfchätzung, 2. Daraus folgt aber gar nicht, dafs das mathematifche Unendliche verwerflich fei; denn diefes ift von dem mathematifchen Maximum fehr unterfchieden. Das mathematifche Unendliche ift nicht die gröfste Vielheit, fondern eine Vielheit, die alle Zahl überfteigt. Der Begriff der gröfsten Vielheit enthält noch immer den, dafs die Menge der Einheiten angeblich ift, dann läfst fich aber immer noch eine gröfsere Vielheit angeben; aber überfteigt die Vielheit alle Zahl, fo ift das der Vernunftbegriff oder die Idee von Vollendung der Zahlenreihe, die freilich für den Verftand nicht denkbar, aber eben darum eine Idee ift, die als folche ihre Realität hat, obwohl nur als regulative Idee, f. Unendliches, Regulativ und Vernunftbegriff.

Mechanik,

metaphyfifche Mechanik, *mechanica metaphyfica, mechanique metaphyfique.* Der-

jenige Theil der metaphysischen Naturlehre, welcher die Materie mit der Qualität derselben, daſs sie eine ursprünglich bewegende Kraft hat, durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachtet (N. XXI.).

Was K. unter metaphysischer Naturlehre, Bewegung und der Qualität der Materie, daſs sie eine ursprünglich bewegende Kraft habe, verstehet, findet man im Art. Dynamik. Die Bewegung aber, als zur Relation (zum Verhältniſs) einer so beschaffenen Materie (daſs sie eine ursprünglich bewegende Kraft hat) gegen eine andere eben so beschaffene Materie gehörig, oder auch die Bewegung als Verhältniſs der Materie gegen einander, ist der Gegenstand, den die Mechanik betrachtet. Die Bewegung wird in derselben so betrachtet, wie sie dadurch entspringt, daſs die Materie widersteht, wenn sie aus ihrem Ort getrieben und also selbst bewegt werden soll (N. 32.). In der Mechanik wird also die Kraft einer in Bewegung gesetzten Materie betrachtet, in so fern sie diese Bewegung einer andern Materie mittheilen kann. Dieses ist eine abgeleitete Kraft; denn es ist klar, daſs das Bewegliche (die Materie) durch seine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht ursprünglich - bewegende Kräfte besäſse, s. Bewegung, VIII, 1. Das Thema dieser Wissenschaft ist also die Materie, in so fern sie andere Materie, durch ihre Bewegung, in Bewegung setzen, oder durch die Bewegung der andern Materie selbst bewegt werden kann.

Es ist diese metaphysische Mechanik wohl zu unterscheiden von der mathematischen, oder der Anwendung der Arithmetik und Geometrie auf die mechanischen Kräfte und

durch diese gewirkten Bewegungen. Die metaphysische Mechanik ist bloss die philosophische Untersuchung der abgeleiteten bewegenden Kräfte der Materie, um diejenigen metaphysischen Begriffe, welche jeder bisherigen mathematischen Mechanik an der Spitze stehen, und die mechanische Bewegung der Materie betreffen, zu begründen.

Kant hat in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (N. 106—137.) diese Wissenschaft zuerst vollständig und systematisch vorgetragen. Sie giebt eigentlich Rechenschaft von dem, was Newton in seinen mathematischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (*Philosophiae naturalis principia mathematica. Londini* 1687. 4.) als Definitionen und Axiomen an die Spitze gestellt hat, oder als Gesetze der Bewegung aufstellt, die Jedermann zugeben müsse. Kurz, diese Mechanik ist eine Wissenschaft von der Mittheilung der Bewegung, in so fern diese Mittheilung nicht weiter durch mathematische Construction, sondern nur noch aus Begriffen *a priori* erklärbar ist, und daraus die Richtigkeit der Grundgesetze aller mathematischen Mechanik hervorgeht.

Ich will hier eine kurze Uebersicht dessen geben, was Kant in seiner Mechanik vorgetragen hat. Nachdem er die Materie erstens nach der Grösse ihrer Grundbestimmung, d. i. der Bewegung, in der Phoronomie oder reinen Grössenlehre der Bewegung, und zweitens nach der Beschaffenheit der Materie als eines ursprünglich Beweglichen in der Dynamik oder reinen Beschaffenheitslehre des Beweglichen (Materie) als solchen, untersucht hatte, erforscht er in der Mechanik das Verhältniss des Beweglichen als solchen zu einem andern solchen Beweglichen. Die metaphysische Mechanik ist folglich die reine philosophische

Verhältnifslehre des Beweglichen, und da zeigt fich in demfelben eine durch feine urfprünglich bewegenden Kräfte und feine Bewegung mögliche, alfo davon abgeleitete bewegende Kraft.

Dasjenige Prädicat der Materie, welches hier das Thema zur Unterfuchung giebt, ift, dafs fie, als ein Bewegliches, bewegende Kraft hat. Dies ift alfo auch die Erklärung derfelben, welche an der Spitze der Wiffenfchaft ftehet, und daher die mechanifche (der Mechanik zum Grunde liegende) Erklärung des Begriffs heifst, f. Materie, mechanifche Bedeutung.

2. Es mufs nun die Möglichkeit des Begriffs gezeigt werden, und was alles aus demfelben *a priori* folgt. Daher find hier folgende merkwürdige Lehrfätze aufgeftellt und bewiefen, die man bisher zwar auch gelehrt, aber entweder unbewiefen als Grundfätze angenommen hat, oder gar aus den blofsen Grundfätzen der Logik, den Sätzen des Widerfpruchs und des zureichenden Grundes, zu beweifen vermeinte.

a. Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder andern (alfo auch fpecififch verfchiedenen) nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Gefchwindigkeit gefchätzt werden (f. Bewegung, 2. und Maffe).

b. Erftes Gefetz der Mechanik: Bei allen Veränderungen der cörperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen diefelbe, unvermehrt und unvermindert (f. Maffe und Materie, mechanifche Bedeutung).

c. Zweites Gefetz der Mechanik: Alle Veränderung der Materie hat eine äufsere Urfache (f. Bewegung, VIII, 2.).

d. Drittes Gesetz der Mechanik: In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich (s. Gegenwirkung).

3. Hierdurch wird es nun möglich folgende Begriffe richtig zu erklären, und ihre Möglichkeit zu zeigen, nehmlich den Begriff

a. der Materie als bewegende Kraft habend, s. Materie, mechanische Bedeutung;

b. der Quantität der Materie, s. Materie, mechanische Bedeutung;

c. der Masse, s. Masse und Bewegung, VIII, 2.

d. des Cörpers, s. Cörper, 9.

e. der Grösse oder Quantität der Bewegung, s. Bewegung, VIII, 2.

f. der Selbstständigkeit oder Beharrlichkeit der Materie als Substanz, s. Masse und Materie, mechanische Bedeutung;

g. der Trägheit oder Leblosigkeit der Materie in Ansehung der Causalität, s. Bewegung, VIII, 2.

h. der Gegenwirkung oder Wechselwirkung der Materien, s. Gegenwirkung.

Noch sind ein Paar Anmerkungen angehängt, worin K. auf seine Construction der Mittheilung der Bewegung, welche durch das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung möglich wird, aufmerksam macht, und Keplers

Trägheitskraft aus der Naturwissenschaft wegschafft (N. 129.). Zuletzt zeigt er am Schluss der zweiten (N. 134.), dass er die metaphysische Mechanik vollständig abgehandelt habe. Da sie nehmlich die Anwendung des Verstandesbegriffs des Verhältnisses auf die Materie, als das Bewegliche im Raum, zum Gegenstande hat, so muss dieses Verhältniss durch die drei Momente der Kategorie der Relation, nehmlich die Substanz, Causalität und Gemeinschaft durchgeführt werden. Und dies ist geschehen, denn das Verhältniss der Materie zur Materie beruhet darauf, dass sie bewegende Kraft hat; diese giebt die drei Gesetze der Bewegung:

a. der Substanz nach, das Gesetz der Selbstständigkeit der Materie, oder das erste Gesetz der Mechanik, s. 2. b.

b. der Causalität nach, das Gesetz der Trägheit der Materie, oder das zweite Gesetz der Mechanik, s. 2. c.

c. der Gemeinschaft nach, das Gesetz der Gegenwirkung der Materien, oder das dritte Gesetz der Mechanik, s. 2. d.

Zuletzt macht Kant noch eine allgemeine Anmerkung, in welcher er zeigt, dass es keinen absolut harten Cörper gebe, woraus er sodann das mechanische Gesetz der Stetigkeit ableitet, den Grund desselben angiebt, und aus einander setzt, dass das metaphysische Gesetz der Stetigkeit davon ganz unterschieden sei und einen ganz andern Grund habe, s. Hart. Er giebt zu dem Ende die Erklärung zweier reellen Begriffe:

α. der Sollicitation, s. Hart, 1. c.

β. des Moments der Acceleration oder Befchleunigung, f. Befchleunigung; und eines leeren Begriffs:

γ. des abfolut harten Cörpers, f. Hart.

Eine andere Bedeutung des Worts Mechanik f. in Mechanifch.

Kants metaphys. Anfangsgr. der Naturlehre. Vorrede S. XXI. II. Hauptft. S. 106 — 137.

Mechanifch,

mechanicus, *méchanique*. So heifst eine jede wirkende Urfache, die zu ihrer Wirkung keine Vernunft anwendet. Es kann nehmlich eine wirkende Urfache Vernunft haben, und alfo nach Zwecken wirken, dann ift fie eine teleologifche, weil nehmlich die Vernunft bei ihren Wirkungen ftets einen Zweck hat; oder fie hat keine Vernunft, dann ift fie eine mechanifche. So ift die vergleichende Selbftliebe eine teleologifche, denn es wird Vernunft zu derfelben erfordert; fie befteht nehmlich in dem Hange, fich in Vergleichung mit Andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen, und hat alfo den Zweck, Andern immer gleich oder zuvor zu feyn. Die phyfifche Selbftliebe hingegen ift eine mechanifche, d. i. eine folche, wozu nicht Vernunft erfordert wird, denn fie befteht in den blofsen Naturtrieben, die auch das vernunftlofe Thier hat (R. 16.), f. Anlage, 2. f. Daher heifst Mechanik der Natur die Wirkung und Erzeugung der Naturdinge nach blofsen Bewegungsgefetzen, ohne dafs Vernunft und Zwecke dabei mitwirken (U. 324. f.), f. Mechanismus, 2. Man fetzt aber auch das Mechanifche dem Pfychologifchen entgegen. In diefer Bedeutung heifst mechanifche Urfache eine folche, die durch

cörperliche Bewegung und nicht durch Vorstellungen Wirkungen hervorbringt (P. 172.). Endlich wird auch das Mechanische dem Chemischen entgegengesetzt, s. Durchdringen, Auflösung, 5., und dem Dynamischen, s. Bewegung, VIII. 1. Mechanik und Maschine.

Mechanismus der Natur,

mechanismus naturae, méchanisme de la nature. Die Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetz der Causalität. Wenn eine Wirkung von ihrer Ursache hervorgebracht wird, und diese Ursache bloss nach dem Naturgesetz der Causalität wirkt, d. h. in der Zeit vor ihrer Wirkung so hergeht, dass die Wirkung nach einer Regel darauf folgt, und das Wirken der Ursache selbst auch die Wirkung einer eben so wirkenden Ursache ist: so ist diese Folge stets nothwendig, oder es sind Begebenheiten, die erfolgen mussten, deren Gegentheil, dass sie auch nicht erfolgen konnten, unmöglich ist (P. 173.). Diese Nothwendigkeit heisst auch die Naturnothwendigkeit, s. Dependenz, 4. Dass der Spiess am Bratenwender herumgedrehet wird, geschieht nach dem blossen Naturgesetze der Causalität, denn die Räder müssen sich drehen, wenn sich der Spiess drehen soll; sollen sich aber die Räder drehen, so muss das Gewicht vermittelst des Stricks die Räder drehen; soll das Gewicht diese Wirkung hervorbringen, so muss die anziehende Kraft der Erde das Gewicht schwer machen u. s. w. Wenn nun alle diese Ursachen wirken, so muss sich der Bratspiess drehen, es kann nicht unterbleiben. Er muss sich aber drehen, weil sich die Räder drehen; diese aber müssen sich drehen, weil das Gewicht zieht u. s. f. Diese Art des Wirkens nennt man nun Mechanismus, und weil die Dinge in der Natur auf diese Art wirken und dadurch die Begebenheiten

erfolgen, den Mechanismus der Natur. Es können aber die wirkenden Ursachen auch Vorstellungen seyn, dann wirken diese als Bestimmungsgründe der Causalität eines Wesens, so fern sein Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit. Die Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetz der Causalität liegt nehmlich darin, daſs wenn das Subject als Ursache handeln soll, die Bedingungen seines Handelns nicht mehr in seiner Gewalt sind, sondern in der Zeit liegen, die bereits vergangen ist. Nun mögen dies cörperliche Bewegungen, oder auch wirkende Vorstellungen des Gemüths seyn, so macht das keinen Unterschied. Die Dinge, die dem Mechanismus der Natur unterworfen sind, müssen also nicht eben wirkliche materielle Maschinen seyn. Wir sehen, es giebt einen zwiefachen Mechanismus, zwischen denen aber weiter kein Unterschied ist, als daſs bei dem einen Vorstellungen die Bestimmungsgründe der in der Zeit nothwendig erfolgenden Begebenheiten sind, welcher der psychologische Naturmechanismus heiſst; bei dem andern aber cörperliche Bewegungen jene Begebenheiten in der Zeit bewirken, welcher der materielle Naturmechanismus genannt werden kann. Man kann daher sagen, die Thiere sind psychologische Maschinen (*Automaton spirituale*), die Pflanzen materielle Maschinen (*Automaton materiale*). Bei beiden stehen die Begebenheiten, die sie wirken, in einer nothwendigen Verknüpfung durch das Gesetz der Causalität, nach welchem sie sich nach und nach in der Zeit entwickeln, so daſs dadurch eine Reihe in der Zeit entsteht, in welcher kein Glied fehlen kann und jedes nothwendig ist. In der materiellen Maschine wird das Maschinenwesen durch Materie, in der psychologischen durch Vorstellungen betrieben. Wenn die Freiheit unsers

Willens, wie ſie ſich doch manche Philoſophen vorgeſtellt haben, keine andere als der pſychologiſche Mechanismus wäre, und nicht eine transſcendentale und abſolute Unabhängigkeit von aller Nothwendigkeit der Cauſalität in der Zeit, ſo würde ſie im Grunde um nichts beſſer als die Freiheit eines Bratenwenders ſeyn. Denn wenn dieſer einmal aufgezogen iſt, ſo verrichtet er auch ſeine Bewegungen von ſelbſt, und man ſagt wohl, er wirkt frei, d. i. ungehindert, wenn nichts ſeine Wirkungen hemmt. Eben ſo ſpricht man von einer pſychologiſchen Freiheit, und verſteht darunter die Cauſalität eines Weſens, in ſo fern ſie durch Vorſtellungen beſtimmt wird. Allein dieſe Vorſtellungen ſind ja in der Zeit, und durch ſie und das Naturgeſetz der Cauſalität unter ſich und mit ihren Wirkungen in der Sinnenwelt verkettet; folglich iſt dieſe pſychologiſche Freiheit eines denkenden Weſens, als Freiheit, nicht unterſchieden von der materiellen Freiheit eines Bratenwenders; ihr Unterſchied liegt nicht in der Art der Freiheit, denn die findet bei beiden nicht ſtatt, ſondern darin, daſs die nothwendig wirkenden Urſachen bei dem einen pſychologiſch, bei dem andern materiell ſind, bei dem einen im Begehrungsvermögen, bei dem andern in der Bewegung liegen (P. 173. M. II, 301.), ſ. aber Freiheit, 23. ff.

2. Wenn K. (U. 346.) den Mechanismus der Natur erklärt, er ſei eine Cauſalverbindung, zu der nicht ausſchlieſsungsweiſe ein Verſtand als Urſache angenommen wird, ſo ſcheint dieſe Erklärung der vorhergegebenen zu widerſprechen. Allein hier wird der Mechanismus der Natur dem teleologiſchen Zuſammenhange in der Natur nach Zwecken entgegen geſetzt. Man findet eine Erläuterung hierüber im Art. Maxime, 2. und Mechaniſch. Zwecke machen die Begebenheiten,

die von ihnen abgeleitet werden, zufällig, und die Causalität nach Zwecken ist eine solche, die Vernunft voraussetzt, welche nach Wahl, und also nach Maximen handelt. Die Vernunft als Ursache einer Causalverbindung ist etwas intelligibeles, dem Naturgesetz der Causalität in der Zeit nicht unterworfenes, obwohl, wenn ihre Wirkungen in der Zeit erscheinen, sie unter dem Naturgesetz stehen; aber nach dem, was in ihnen bloss durch Vernunft möglich ist, bleiben sie uns unerforschlich. Und so ist der Mechanismus der Natur allerdings eine solche Causalverbindung, zu der nicht ausschliessungsweise Verstand (Vernunft als intelligibeles Vermögen, Vermögen nach Zwecken zu handeln) als Ursache angenommen wird.

Kants Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 173.

Dess. Crit. der Urtheilskr. §. 77. S. 346.

Mein,

meum, à moi. Dieses Prädicat wird dem Gegenstande beigelegt, an dessen Gebrauch mich zu hindern Läsion (Unrecht) seyn würde (K. 61.). Dies ist die Namenerklärung des Begriffs, den dieses Wort ausdrückt, d. i. die Erklärung, welche zureicht, ihn von jedem andern zu unterscheiden. Die Sacherklärung aber desselben, d. i. die Erklärung, welche zureicht, zu erkennen, dass ein solcher Gegenstand auch möglich ist, als in dem Begriff gedacht wird, ist: derjenige Gegenstand ist mein, an dessen Gebrauch mich zu hindern Läsion (Unrecht) seyn würde, ob ich gleich nicht im Besitz desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin (K. 61.). Man braucht, um dies auszudrücken, auch die Prädicate: dein (*tuum, à toi*) und sein (*suum, à lui*), je nachdem man die grammatische zweite oder dritte Person

statt der ersten als die betrachtet, welche durch den Gebrauch des Gegenstandes lädirt werden würde. Man kann aber auch das Prädicat substantive, d. i. so gebrauchen, daſs es den Gegenstand mit einschlieſst, und sagen: daſs Meine (*meum, le mien*), das Deine (*tuum, le tien*), das Seine (*suum, le sien*); oder um von dem grammatischen Unterschied der Person dabei zu abstrahiren: das Mein und Dein (*meum et tuum, le mien et tien*).

2. Das Mein ist, nach dem gesetzlichen Grunde, auf dem es beruhet (dem Rechtstitel nach), entweder das, was ohne allen rechtlichen Act Jedermann von Natur zukommt; oder das, wozu ein solcher rechtlicher Act erfordert wird. Das erstere heiſst das angebohrne Mein (*meum connatum*), das letztere, das erworbene Mein (*meum acquisitum*) (K. XLIV.). Das Mein ist ferner, nach dem Sinn, in welchem es sich befindet, ein inneres oder ein äuſseres. Das innere (*meum vel tuum internum*) ist dasjenige, was nur im innern Sinn befindlich und also nicht in die äuſsern Sinne fallen kann; ein äuſseres (*meum vel tuum externum*) ist dasjenige, das durch äuſsere Sinne wahrgenommen wird. Das angebohrne Mein und Dein kann auch das innere genannt werden. Denn was Jemand von Natur zukommt als das Seine, ohne rechtlichen Act, das muſs ein innerer Gegenstand seyn; denn das äuſsere muſs jederzeit erworben werden. Das äuſsere, meine Person ausgenommen, in so fern sie in die äuſsern Sinne fällt (welche nur, mit allem, was ihr anhängt, also auch dem innern Mein, von Andern, d. i. rechtlich gar nicht, besessen werden kann), kann von Jedermann besessen werden; folglich muſs ein Grund da seyn, warum es das Sein von Jemand vor allen Andern ist, das ist, es muſs durch einen rechtlichen Act das Seine geworden seyn. Das innere aber

kann nur der besitzen, in dessen innerm Sinn es sich befindet. Daher sind das angebohrne und das innere Mein und Dein, das erworbene und das äufsere Mein und Dein Wechselbegriffe (K. XLV.).

3. Freiheit (Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr), so fern sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist das einzige angebohrne, innere Mein des Menschen. Alles übrige vermeintlich angebohrne Mein liegt schon in dieser angebohrnen Freiheit. Die angebohrne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem von Andern verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann, mithin die Qualität, sein eigener Herr (*sui iuris*) zu seyn, imgleichen die eines unbescholtenen Menschen (*iusti*), weil er vor allem rechtlichen Act keinem Unrecht gethan hat, endlich die Befugnifs, Andern zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen, sind wirklich alle von der angebohrnen Freiheit nicht verschieden. Alles dieses ist die angebohrne Freiheit als ein inneres Mein meiner Person, in so fern ich sie nach den drei Momenten der Kategorie der Relation betrachte:

a. als Substanz oder selbstständig bin ich mein eigener Herr und ein unbescholtener Mensch;

b. als Ursache habe ich das angebohrne Recht solcher freier Handlungen gegen Andre, die ihr Recht nicht schmälern;

c. in Wechselwirkung mit Andern habe ich als Mensch das angebohrne Recht der Gleichheit mit allen übrigen Menschen.

Allein der Eintheilungsgrund ist hier kein Rechtsbegriff, es ist das nehmliche Mein, nur nach den verschiedenen Momenten der Kategorie des Verhältnisses betrachtet. Es ist immer ein und dasselbe Mein, nur in verschiedener Beziehung (K. XLV.).

4. Wolf (Grundsätze des Natur- und Völkerrechts §. 95.) stellt folgende angebohrne Rechte, d. i. folgendes angebohrne Mein auf:

a. das Recht zu demjenigen, ohne welches man der natürlichen Verbindlichkeit kein Genüge leisten kann; worunter auch das Recht um Liebesdienste zu bitten, und den Andern dazu vollkommen zu verbinden, enthalten ist;

b. die natürliche Gleichheit;

c. die Freiheit;

d. das Recht der Sicherheit, und das daher entspringende Recht sich zu wehren und zu vertheidigen, und

e. das Recht zu strafen.

Das Recht a und e gehört zu 3, b; das b ist 3, c; das c ist das einzige angebohrne Mein; das d ist 3, a.

Kant behauptet, man habe bei dieser Eintheilung des angebohrnen Mein eine besondere Absicht gehabt. Man habe nehmlich dadurch verschiedene Rechtstitel, d. i. Gründe des rechtlichen Besitzes eines erworbenen Mein zu bekommen geglaubt, um sich bei Entstehung eines Streits über das letztere auf sein angebohrnes Mein nach mehreren Rechtstiteln berufen zu können (K. XLVI.).

5. Es giebt also nur ein einziges ange-

bohrnes Mein. Folglich giebt es in Ansehung des innern Mein und Dein nicht mehrere ursprüngliche Gründe Andere zu verpflichten, oder Rechte, sondern nur verschiedene Beziehungen eines und desselben ursprünglichen Rechts. Bei dem angebohrnen Recht ist nehmlich der Grund des rechtlichen Besitzes oder das Recht mit dem, was ich besitze, einerlei. Die angebohrne Freiheit kann als Grund rechtlicher Handlungen betrachtet werden, und dann heisst sie das angebohrne Recht der Freiheit; sie kann aber auch als etwas betrachtet werden, in dessen Gebrauch mich Jemand hindern kann, dann ist sie ein Mein. Kant hat nun, in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre, die Lehre von der angebohrnen Freiheit, weil sie nur ein einziges inneres Mein und Dein betrifft, in die Prolegomenen geworfen; in der Rechtslehre selbst aber handelt er blofs die Lehre vom äufsern Mein und Dein ab, weil diese allein eine Eintheilung zuläfst (K. XLVII.).

6. Mehrere Naturrechtslehrer, ich selbst und unter andern auch Klein (Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft. Halle 1797. 8.), haben das Naturrecht zu oberst in das natürliche und gesellschaftliche eingetheilt. Diese Eintheilung ist nicht richtig, das Naturrecht mufs in das natürliche und bürgerliche eingetheilt werden; der Eintheilungsgrund ist nehmlich nicht die Zahl der Personen, der Mensch mufs vielmehr als Subject der Rechte immer in Gesellschaft mit andern betrachtet werden, denn aufser dem Verhältnifs des Menschen zum Menschen findet kein Recht statt. Will man aber unter dem gesellschaftlichen Zustande, wie gewöhnlich, den Zustand einer Verbindung zwischen Menschen verstehen: so findet ja diese auch im natürlichen Zustande statt, z. B. in der häuslichen Gesellschaft. Eigentlich ist dem Naturzustande der bürgerliche Zustand entgegen gesetzt, und der

Eintheilungsgrund ist die Sicherung des Mein und Dein durch öffentliche Gesetze. Entweder leben die Menschen in einem Zustande, in welchem zwar durchs Rechtsgesetz der Vernunft das Mein und Dein (provisorisch) bestimmt, aber nicht gesichert ist, dies ist der natürliche Zustand des Menschen, und giebt das natürliche Recht, welches aber besser, weil hier jeder Mensch nur für sich bestimmt, was recht ist, das Privatrecht genannt wird; oder sie leben in einem Zustande, in welchem das Mein und Dein durch öffentliche (von Allen für Alle gegebene) Gesetze nicht nur bestimmt, sondern auch gesichert ist. Dies ist der bürgerliche Zustand, und giebt das öffentliche Recht (K. LII.).

7. Das Privatrecht handelt also vom äussern Mein und Dein, und bestimmt

a. worin es besteht;

b. wie es möglich ist;

c. wie es erworben wird;

d. wie vielerlei Arten es gebe; es handelt

e. diese Arten ab; und untersucht noch zwei besondere Arten von Erwerbung, nehmlich

f. die ideale Erwerbung; und

g. die subjectiv-bedingte Erwerbung.

Wir handeln hier nur a und b ab, weil die übrigen Stücke in dem Art. Erwerbung und andern Artikeln zu finden sind.

a.

Worin besteht das äussere Mein und Dein?

8. Das Rechtlich-Meine (überhaupt, es sei etwas Inneres oder Aeusseres) (*meum iuris,*

le mien de droit) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, dass der Gebrauch mich lädiren (mir Unrecht thun) würde, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte. Die subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt (das, was es dem Subject möglich machen soll, etwas zu gebrauchen) ist der Besitz (K. 55.). Etwas Aeusseres aber würde nur dann das Meine seyn, wenn ich annehmen darf, es sei möglich, dass ich durch den Gebrauch lädirt werden könne, den ein Anderer von dieser Sache macht, wenn ich auch nicht in ihrem Besitz bin. Hier scheint nun ein Widerspruch im Begriff des äussern Mein und Dein zu seyn; denn zum Begriff des äussern Mein gehört, dass ein Anderer mich durch den Gebrauch der Sache, die das Meine ist, muss lädiren können. Soll er sie aber gebrauchen, so muss er sie besitzen, folglich besitze ich sie dann nicht, folglich muss etwas das Meine seyn, wenn ich es auch nicht besitze, und doch geschieht mir eben dadurch Unrecht, oder ich werde eben dadurch lädirt, dass ich durch den Gebrauch, den ein Andrer von der Sache macht, gehindert werde, sie zu gebrauchen, als ob ich sie gebrauchen könnte, wenn der Andere, und nicht ich, sie besitzt? Dieser Widerspruch kann nur dadurch aufgelöset werden, dass der Besitz zweierlei Bedeutung hat, dass es nehmlich einen sinnlichen oder physischen Besitz und einen intelligibeln oder bloss rechtlichen Besitz giebt. Wer mich durch den Gebrauch des äussern Meinen, der wider meinen Willen geschieht, lädirt, der ist im physischen oder sinnlichen Besitz der Sache; aber es wird dadurch möglich, dass mir durch den unerlaubten Gebrauch der Sache Unrecht geschieht, dass ich immer noch im rechtlichen Besitz der Sache bin, d. h. sie immer noch besitze, ob ich sie wohl nicht inne habe. Ich bin im Vernunftbesitz der Sache,

der andere im empirischen Besitz derselben; mir ist es möglich, die Sache zu gebrauchen, wenn es aufs Recht ankömmt, dem Andern ist es möglich, die Sache zu gebrauchen, weil er die physische Macht dazu hat. Der Vernunft nach gehört das äussere Meine (d. i. das nicht ich selbst ist) dadurch zu meiner Person, dass es ein Rechtlich-Meines ist (es ist nun nicht mehr ausser mir der Vernunft nach, nehmlich durch die Rechtsverbindung, in der ich mit dieser Sache stehe); obwohl in der sinnlichen Erfahrung, dem Raume und der Zeit nach, dieses äussere Meine (das nicht durch Raum und Zeit mit mir verbunden ist) nicht zu meiner Person gehört, sondern zufällig mit einer ganz andern Person physisch verknüpft ist, die mich aber eben durch diese physische Verbindung (in Raum und Zeit), in die sie sich gesetzt hat, lädirt oder meinen Vernunftbesitz angreift (K. 55.).

9. Wer behaupten will, dass eine Sache das Seine sei, muss im Besitz derselben seyn. Wäre er nicht im Besitz derselben, so könnte er nicht dadurch lädirt oder sein Recht verletzt werden, dass ein Anderer die Sache ohne dessen, der sie die Seine nennt, Einwilligung gebraucht. Denn wie könnte der Andere ihm Unrecht thun, wenn die Sache weder physisch noch auf eine andere Art mit ihm verbunden wäre, d. h. er nicht noch in einem andern, als dem bloss physischen Besitz der Sache seyn könnte (K. 58.)?

10. Dies wird noch deutlicher, wenn man es auf die verschiedenen Gegenstände anwendet, die von der menschlichen Willkühr abhängen können. Diese sind nach den drei Kategorien des Verhältnisses (der Relation):

a. Substanzen, d. i. (cörperliche) Sachen ausser mir, die der Substanz nach von mir ver-

schieden sind. Ich kann einen Gegenstand im Raume, d. i. eine cörperliche Sache nicht mein nennen, ausser wenn ich behaupten darf, dass ich im Besitze derselben bin, ob ich gleich die Sache im Raume nicht inne habe (nicht im physischen Besitze derselben bin). Dies muss also ein anderer nicht physischer, d. i. intelligibeler Besitz seyn. So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe, d. i. ihn physisch besitze; sondern ich werde ihn nur dann mein nennen können, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn (nehmlich auf eine intelligibele Art), wenn ich ihn auch nicht einmal in meiner (physischen) Gewalt habe. Ich kann ihn nur dann mein nennen, wenn ich ihn besitze, ob ich ihn gleich aus meiner Hand gelegt habe, wohin es auch sei. Eben so verhält es sich auch mit einem Boden, worauf ich mich befinde. Gesetzt nun, es wollte mir Jemand den Apfel, den ich bloss physisch oder empirisch besitze, aus der Hand winden, so würde er zwar in Ansehung des innern Meinen mein Recht verletzen, er würde meine mir angebohrne Freiheit angreifen, aber er würde mich nicht in Ansehung des äussern Meinen lädiren. Soll er dadurch auch mein Recht in Ansehung des äussern Meinen verletzen, so muss ich behaupten können, ich sei im Besitz des Apfels, wenn ich ihn auch nicht inne habe, auch nicht im physischen Besitz desselben bin. Ohne dies kann ich also den Apfel nicht mein nennen (K. 59.).

b. Ursachen, d. i. Leistungen. Hiervon findet man die Exposition im Art. Leistung.

c. Personen durch die Kategorie der Gemeinschaft, d. i. der Zustand andrer Menschen kann in einem solchen Verhältniss zu mir stehen, dass wir in Ansehung unsrer Willkühr wechselseitig von einander abhängen. Ich kann eine

Person, z. B. ein Weib, ein Kind, einen Dienstboten, nicht darum mein nennen, weil sie eben jetzt zu meinem Hauswesen gehören, und ich also im physischen Besitz derselben bin; sondern weil ich sie auch dann, wenn ich nicht im physischen Besitz derselben seyn sollte, so lange sie irgendwo und irgendwann hier auf Erden existiren, nach meinem blossen Willen, mithin bloss rechtlich besitze; wenn ich also auch dann noch sagen kann, sie sind mein, wenn sie sich etwa meinem Hauswesen entzogen, z. B. mich böslich verlassen hätten (K. 60. f.).

11. Und nun wird man die Richtigkeit der Erklärungen des Mein, mit welchen dieser Artikel anfängt, einsehen und sie verstehen. In irgend einem Besitz des äussern Gegenstandes muss ich seyn, wenn der Gegenstand mein heissen soll. Sonst könnte der, welcher die Sache wider meinen Willen gebraucht, mir nicht Unrecht thun. Also muss ein bloss rechtlicher, ein Vernunftbesitz möglich seyn, wenn es ein äusseres Mein und Dein geben soll. Der empirische Besitz oder die Inhabung des Gegenstandes ist bloss der Besitz desselben in der Erscheinung und gehört zur Natur; der rechtliche Besitz, nach dem ich sage, die Sache ist mein, ist der intelligibele Besitz, der Besitz an sich selbst, welcher gültig ist, wenn auch von aller Natur abstrahirt wird, denn er gehört nicht der Natur, sondern einem Dinge an sich, der Vernunft, an (K. 61. f.).

Und nun klärt sich jene Behauptung in 5. vollkommen auf, wie nehmlich ein Recht und ein Besitz einerlei seyn kann. Ein Recht ist nichts anders als der Vernunftbesitz eines Gegenstandes. Ein Recht auf einen Gegenstand besitzen und ihn bloss rechtlich besitzen, ist einerlei, die erste Redensart ist aber gewöhnlicher, obwohl

darum nicht beſſer. Denn ein Recht auf einen Gegenſtand beſitzen, heiſst wörtlich ſo viel, als einen Vernunftbeſitz eines Gegenſtandes beſitzen.

b.

Wie iſt das äuſsere Mein und Dein möglich?

12. Dieſe Frage löſt ſich nun in die zweite auf:

> Wie iſt ein bloſs rechtlicher Beſitz oder Vernunftbeſitz möglich?

und dieſe in die dritte:

> Wie iſt ein ſynthetiſcher Rechtsſatz *a priori* möglich? S. Aufgabe.

Alle Rechtsſätze ſind nehmlich *a priori*, denn ſie ſind Vernunftgeſetze (*dictamina rationis*). Der Rechtsſatz in Anſehung des empiriſchen Beſitzes iſt analytiſch; denn er heiſst:

> Wenn ich mit einer Sache auſser mir phyſiſch verbunden bin (im phyſiſchen Beſitz derſelben bin), ſo thut mir der Unrecht (lädirt mich, taſtet meine angebohrne Freiheit an), der ſie wider meinen Willen gebraucht.

Dieſer Satz iſt analytiſch, und wird bloſs nach dem Satz des Widerſpruchs erkannt; denn in dem Subject: dem phyſiſchen Beſitz und dem Gebrauch wider des phyſiſchen Beſitzers Willen liegt das Prädicat: das Antaſten ſeiner perſönlichen Freiheit implicite; weil der, welcher

mich aus dem phyſiſchen Beſitz verdrängt, meine perſönliche Freiheit antaſtet. Beides iſt einerlei. Allein dieſer Satz betrifft bloſs das Recht einer Perſon in Anſehung ihrer ſelbſt. Der Rechtsſatz in Anſehung des Vernunftbeſitzes hingegen iſt ſynthetiſch, denn er heiſst:

> Wenn ich mit einer Sache auſser mir auch nicht phyſiſch verbunden bin, ſo kann mir der doch Unrecht thun, der ſie wider meinen Willen gebraucht.

Dieſer Satz iſt ſynthetiſch, d. i. er verknüpft ein Prädicat: einem Unrecht thun, mit dem Subject: nicht phyſiſch beſitzen, der in der bloſsen Negation des phyſiſchen Beſitzes einer Sache auſser mir nicht liegen kann. Er hebt alle phyſiſche Verknüpfung der äuſsern Sache mit der Perſon, welche lädirt werden kann, im Subject, auf; und behauptet doch im Prädicat die Möglichkeit der Läſion dieſer Perſon durch den Gebrauch der Sache wider den Willen dieſer Perſon? Dies iſt nun nicht anders möglich, als ſo, daſs auſser der phyſiſchen Verknüpfung, in der Erfahrung, dem empiriſchen Beſitz, noch eine andere, nehmlich die rechtliche Verknüpfung, der Vernunftbeſitz der Sache, möglich ſei. Folglich liegt in der Behauptung des Unrechtthuns, der Läſion eines Rechts, die Behauptung eines Vernunftbeſitzes, wodurch ein neues Recht entſteht, nehmlich das Recht zu einer Sache. Die Möglichkeit eines ſolchen nicht empiriſchen oder Vernunftbeſitzes, d. i. rechtlichen Beſitzes einer Sache, d. h. die Möglichkeit obigen ſynthetiſchen Satzes, gründet ſich auf zweierlei:

a. auf das rechtliche Poſtulat der praktiſchen Vernunft;

b. auf die Expofition des Rechtlich-Meinen.

a. Es ift ein rechtliches Poftulat der praktifchen Vernunft:

> dafs es Rechtspflicht fei: gegen Andere fo zu handeln, dafs das äufsere Brauchbare auch das Seine von irgend Jemand werden könne.

Diefer Satz heifst nicht etwa darum Poftulat, weil er eine Forderung wäre, die man unbewiefen zugeben folle. Sondern es ift ein Satz, der diefen Namen nur darum führt, weil er nicht, wie ein Lehrfatz, aus vorhergehenden Sätzen bewiefen werden kann; fondern darum unwiderleglich gewifs ift, weil ihn moralifche Gefetze vorausfetzen. Ein folcher Satz ift nun auch das angeführte Poftulat; denn ohne ihn würde die äufsere Freiheit nach allgemeinen Gefetzen fich felbft vernichten, und gar kein Handeln nach Rechtsgefetzen, gar keine äufsere Freiheit möglich feyn. Gäbe es nehmlich irgend eine Regel des Handelns, nach welcher, wenn fie Gefetz würde, eine brauchbare Sache herrenlos würde, d. i. das Seine von Niemanden feyn könnte: fo müfste der Grund nothwendig in der Form der Gefetzmäfsigkeit, nicht in dem Gegenftande liegen, weil die Gefetze der praktifchen Vernunft, in Anfehung deffen, was fie zu Gefetzen macht, von allem Inhalt oder Gegenftande des Handelns abftrahiren, oder formal find. Der Grund ihrer Gefetzmäfsigkeit liegt in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und nicht in dem, worüber fie etwas gebieten. Folglich müfste in der Form der Gefetzmäfsigkeit, d. i. in dem, was Maximen des Gebrauchs brauchbarer Dinge zu Gefetzen macht, ein Grund liegen, diefe Maximen zu folchen Gefetzen zu machen, nach welchen brauchbare Dinge herrenlos feyn

follten. Dieses ist aber gegen den Satz des Widerspruchs; denn die Freiheit im **Gebrauch** äussserer Gegenstände, oder die äussere Freiheit, bestehet in einem solchen Gebrauch der äussern Gegenstände, der mit Jedermanns Gebrauch derselben (der nehmlichen oder anderer) nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmt; enthielte nun ein solches allgemeines Gesetz das **absolute Verbot** des Gebrauchs eines Gegenstandes: so wäre ja die äussere Freiheit ein solcher Gebrauch der äussern Gegenstände, der zwar mit dem Gebrauch derselben von Jedermann bestehen könnte, aber nach allgemeinen Verboten, d. h. ein Gebrauch, der im Nichtgebrauch bestände, welches sich widerspricht. Eine Freiheit des Gebrauchs äusserer Gegenstände, nach welcher der Gebrauch derselben unmöglich wäre, ist ein Begriff, der sich selbst widerspricht, denn dies wäre vielmehr der Mangel der Freiheit sie zu gebrauchen. Die Regel würde heissen: soll Freiheit im Gebrauch dieses Gegenstandes statt finden, so darf er gar nicht gebraucht werden, d. h. es ist gar keine Freiheit in Ansehung des Gebrauchs der Sache möglich. Eine Freiheit, die das Handeln, den Gebrauch der Dinge, unmöglich machte, ist ein Unding. Da es nun hiernach eine Voraussetzung *a priori* (Postulat) der praktischen Vernunft, ohne welche sie nicht gesetzgebend seyn könnte, ist, dass jeder brauchbare Gegenstand ein Mein und Dein müsse seyn können,

b. aber ein Mein und Dein, nach der vorhergehenden **Erörterung** (**Exposition**) des Begriffs desselben, den Begriff des Vernunftbesitzes einschliesst: so folgt hieraus die Richtigkeit des synthetischen Rechtssatzes. Das Postulat fordert nehmlich, dass alles ein Sein werden könne, nun gehört aber zu dem Sein, dass ich in einem **andern**, als dem blofs **empirischen** Besitz sei, folglich kann der mir Unrecht thun, der eine Sache wider meinen Willen gebraucht, in deren

physischem Besitz ich nicht bin, nehmlich, wenn ich im Vernunftbesitz derselben bin, wenn ich einen Rechtsbesitz derselben habe. Die Möglichkeit eines solchen nicht physischen Besitzes ist also eine unmittelbare Folge jenes rechtlichen Postulats, weil ohne einen solchen nicht physischen Besitz kein Mein und Dein möglich seyn würde, gegen jenes Postulat. Für sich selbst kann die Möglichkeit dieses Vernunftbesitzes nicht bewiesen oder eingesehen werden, sondern man kann nur sagen, er muss möglich seyn, weil es sonst kein Mein und Dein geben könnte, welches Unrecht wäre. Den Grund aber, warum uns hier alle weitere Erkenntniss unmöglich ist, können wir einsehen. Der Begriff des Vernunftbesitzes ist ein Vernunftbegriff, für einen solchen Begriff kann keine Anschauung gegeben werden, die ihm correspondirte. In einem theoretischen Grundsatz *a priori* müsste nehmlich dem gegebenen Begriff eine Anschauung *a priori* untergelegt, mithin etwas zu dem Begriff vom Besitz des Gegenstandes hinzugethan werden, s. Analogie der Erfahrung, 2. S. 162. Allein in einem solchen praktischen Satze, wie der synthetische Rechtssatz ist, wird gerade umgekehrt verfahren. Es müssen nehmlich alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, weggeschafft (davon abstrahirt) werden. Man muss gar nicht daran denken, ob der Gegenstand mit mir durch Raum oder Zeit verbunden sei (s. Leistung), um den Vernunftbesitz sich zu realisiren und sagen zu können: ein jeder äussere Gegenstand der Willkühr (brauchbare Gegenstand) kann zu dem Rechtlich-Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur so fern ich ihn) in meiner (nehmlich rechtlichen) Gewalt habe, ohne im Besitze desselben zu seyn (K. 66.). Zweitens ist es aber auch der Begriff der Freiheit, auf dem die theoretischen Principien des äussern Mein und Dein beruhen; daher können sie so wenig als die Freiheit selbst einer eigentli-

chen Deduction ihrer Möglichkeit fähig ſeyn, und müſſen ſich nothwendig im Intelligibeln verlieren. Sie werden alſo auch, wie die Freiheit, aus dem praktiſchen Geſetze der Vernunft (dem kategoriſchen Imperativ des Rechts: die Gegenſtände des Gebrauchs vernünftig-ſinnlicher Weſen ſollen nach Geſetzen äuſserer Freiheit, alſo als ein Mein und Dein gebraucht werden), als ein Factum der Vernunft geſchloſſen, aber nicht weiter ihrer Möglichkeit nach erkannt werden (K. 67. f.).

13. Wenn der Vernunftbegriff eines rechtlichen Beſitzes auf Gegenſtände der Erfahrung ſoll angewandt werden, ſo wird zuvörderſt der Verſtandesbegriff des Habens darunter ſubſumirt. Dieſer Verſtandesbegriff iſt eine Prädicabilie oder ein abgeleiteter Begriff des reinen Verſtandes, und gehört zu den Verſtandesbegriffen der Relation. Er ſtellt nehmlich ein ſolches Verhältniſs eines Dinges zu einem andern auſser ihm vor, daſs obwohl beide zwei verſchiedene Subſtanzen ſind, das eine doch wie das Accidenz des andern betrachtet wird. Unter die verſchiedenen Arten des Habens gehört nun die des Beſitzens, oder vielmehr wird hier das Haben auf einen Rechtsbegriff angewandt. Sind nehmlich die beiden Dinge, zwiſchen welchen das Verhältniſs des Habens ſtatt findet, ſo beſchaffen, daſs das eine der Rechte empfänglich iſt, alſo eine Perſon, ſo kann das andere Ding, das auſser derſelben iſt, dennoch ſo als ein Accidenz derſelben angeſehen werden, daſs wenn eine andere Perſon ſich in daſſelbe Verhältniſs, wider Willen der erſten, ſetzen will, der erſten Perſon dadurch Unrecht geſchieht, und zwar entweder bloſs an ihr ſelbſt, d. i. ihrer Freiheit, oder auch an ihrem Verhältniſs des Habens. Im erſten Fall iſt der Beſitz ein empiriſcher, im letztern Fall, ein rechtlicher oder der Vernunftbeſitz. So wird der Rechtsbegriff mit dem reinen Verſtandesbegriff des Ha-

bens verknüpft; indem das Haben unter den Begriff des Rechts subsumirt, oder die Bedingungen angegeben werden, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern, in Ansehung des Habens, nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen bestehen kann (K. XXXIII.). Die Art also, etwas ausser mir als das Meine zu haben, ist die bloss rechtliche Verbindung meines Willens mit einem Gegenstande, dieser Gegenstand mag nun eine Sache, z. B. ein Acker, oder eine Versprechung, deren Erfüllung ein Anderer zu leisten hat, oder eine Person z. B. meine Ehefrau seyn. Die Antinomie der rechtlich praktischen Vernunft in Ansehung des Mein und Dein findet man erläutert und aufgelöset im Art. Antinomie, 5, b. (K. 68. ff.). S. übrigens: Zustand, bürgerlicher, Naturzustand und Erwerbung.

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. §. C. S. XXXIII. Einl B. S. XLIV. — S. XLV. ff. — Einl. III. *** S. LII. — §. 1. S. 55. — §. 3. S. 58 — §. 4—7. S. 59. ff.

Meine,

s. Mein.

Meinen,

opinari, être dans l'opinion. Die unterste Stufe des Fürwahrhaltens, oder der subjectiven Gültigkeit des Urtheils, in Beziehung auf die Ueberzeugung. Es ist ein mit Bewustseyn subjectiv und objectiv unzureichendes Fürwahrhalten, s. Fürwahrhalten. In diesem Art. findet man, was Ueberzeugung heisst, und man wird daraus sehen, dass bei dem Meinen

keine Ueberzeugung statt finden kann. Ein solches Meinen beruhet oft auf einem blossen Wünschen, dass etwas so seyn möge, oder auf gewissen Vorstellungen, die aber zu Beweisgründen noch bei weitem nicht zureichen (C. 850.). Das Meinen ist also ein Modus des Fürwahrhaltens, oder eine Art desselben, ausser der es noch mehrere giebt. Z. B. das Glauben (L. 99.), s. Fürwahrhalten.

2. Das Meinen ist ein problematisches Urtheilen. Denn was ich bloss meine, das halte ich im Urtheilen mit Bewusstseyn nur für problematisch, d. i. ich verknüpfe das Prädicat mit dem Subject nur durch den Verstandesbegriff der Möglichkeit, mein Urtheil sagt bloss aus, es kann seyn (L. 99.).

3. So wäre z. B. unser Fürwahrhalten der Unsterblichkeit bloss problematisch, und also ein blosses Meinen, wofern wir nur so handeln, als ob wir unsterblich wären. Ist aber dieses Handeln durch das Moralgesetz nothwendig, sollen wir so handeln, so ist unser Fürwahrhalten der Unsterblichkeit ein Glauben. Denn im erstern Fall ist das Handeln nicht subjectiv zureichend zum Fürwahrhalten, aber wohl im letztern Fall (L. 99.).

4. Das Meinen oder Fürwahrhalten aus einem subjectiv und objectiv unzureichenden Erkenntnissgrunde kann als ein vorläufiges Urtheilen (*iudicia praevia*, *sub conditione suspensiva*, *ad interim*) angesehen werden, dessen man nicht leicht entbehren kann. Man muss erst meinen, ehe man annimmt und behauptet, sich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr als blosse Meinung zu halten. Vom Meinen fangen wir grösstentheils bei allem unsern Erkennen an, und wir finden hinterher Gründe, die unsre

Meinung in Erkenntnifs verwandeln, oder fie gänzlich umftofsen. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit, es ift uns fo, als ob fich die Sache wohl fo und fo verhalten könnte; eine Sache fcheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten, wir ahnden ihre Wahrheit fchon, noch ehe wir fie mit beftimmter Gewifsheit erkennen. Wie oft ift diefes z. B. nicht der Fall, wenn die Naturforfcher gewiffe Phänomene in der Natur erklären wollen. Die Logik follte auch über diefes Meinen Regeln geben, aber hier ift in der Logik noch eine Lücke, die erft noch ausgefüllt werden mufs. Man kann von der Logik mit Recht fordern, dafs fie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäfsig fuchen folle; d. i. nicht blofs die Regeln für beftimmende, fondern auch für vorläufige Urtheile, durch die man auf Gedanken gebracht wird, gehören in die Logik. Dies ift ja eine Lehre, die felbft dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig feyn kann, und von ihm auch oft angewandt wird (T. 165. L. 100.)

5. Wo findet nun aber das blofse Meinen (wenn es nehmlich nicht blofs zum Erfinden führen foll) eigentlich ftatt? In keinen Wiffenfchaften, welche Erkenntniffe *a priori* enthalten, fondern lediglich in empirifchen Erkenntniffen. Alfo in der Phyfik, der Pfychologie u. dgl. Denn es ift an fich ungereimt, *a priori* zu meinen, denn hier ift alles nothwendig, alfo erfordert das Princip der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject zum Urtheil Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin apodiktifche Gewifsheit. Auch könnte in der That nichts lächerlicher feyn, als z. B. in der Mathematik nur zu meinen; hier mufs man wiffen, oder fich alles Urtheilens enthalten, und eben fo in der Metaphyfik. Auch hier und in der Moral gilt es: entweder zu wiffen oder nicht zu wiffen. Auf die blof-

ſe Meinung, daſs etwas erlaubt ſei, darf man eine Handlung nicht wagen, ſondern man muſs dieſes wiſſen. Zu meinen, daſs der Wille des Menſchen frei ſei, kann zu nichts führen. Die Freiheit des Willens iſt eine bloſse Vernunftidee; aber Gegenſtände der bloſsen Vernunftideen können für das theoretiſche Erkenntniſs in keiner möglichen Erfahrung dargeſtellt werden, ſind alſo keine erkennbaren Dinge, mithin kann man in Anſehung ihrer nicht meinen (U. 454.). S. Diſciplin, 20. Im transſcendentalen Gebrauch der Vernunft iſt alſo Meinen zu wenig, ſ. Fürwahrhalten, 3.

6. Was nun das Meinen über Erfahrungsgegenſtände betrifft, ſo darf ich mich niemals unterwinden zu meinen, ohne wenigſtens etwas zu wiſſen. Denn die Wahrheit darf doch nicht ganz willkührliche Erdichtung ſeyn, folglich muſs das an ſich problematiſche Urtheil durch irgend etwas Gewiſſes eine Verknüpfung mit der Wahrheit bekommen. Auch muſs das Geſetz, nach welchem dieſe Verknüpfung gemacht wird, gewiſs ſeyn. Wenn ich nehmlich in Anſehung dieſes Geſetzes auch nur meine, ſo iſt alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeſte Beziehung auf Wahrheit (C. 850. M. I. 987. L. 100. f.). S. auch Beweis, 3. c.

Kant. Logik. Einl. IX. S. 99. f.

Deſſ. Critik der rein. Vern. Methodenl. II. H. III. Abth. S. 850.

Deſſ. Crit. der Urth. §. 91. S. 454.

Deſſ. Met. Anf. der Tugend. §. 50. S. 165.

Meinung,

opinio, *opinion*, ſ. Meinen. Ein Fürwahrhalten ohne hinreichenden ſubjectiven und

objectiven Grund (U. 463.). Wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach objectiv gültig ſeyn können, ſo kann die Meinung durch allmählige Ergänzung in dieſer Art von Gründen endlich ein Wiſſen werden. Sind aber die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objectiv gültig, ſo kann auch die Meinung durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wiſſen werden. Das Bedürfniſs der Vernunft, das Daſeyn eines höchſten Weſens vorauszuſetzen, um das Daſeyn der Welt zu erklären, iſt ein Bedürfniſs der Vernunft zu ihrem ſie befriedigenden theoretiſchen Gebrauche, und alſo eine reine Vernunfthypotheſe, d. i. eine Meinung. Allein wenn die Einſicht hinzukäme, daſs man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen andern als dieſen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf: ſo würde das Fürwahrhalten ſubjectiv zureichende Gründe haben, und ſich alſo in einen Glauben verwandeln; aber doch nie ein Wiſſen werden. S. übrigens Vernunftglaube (S. III. 292. f.). Wir haben hier die Bedeutung des Worts Meinung ſubjective genommen, objective verſtehet man unter Meinung auch das, was man meint, z. B. ſage mir deine Meinung.

Meinungsſache,

Sache der Meinung, *opinabile*, *objet d'opinion.* Unter dieſem Namen werden alle die Gegenſtände oder erkennbaren Dinge (U. 454.) begriffen, die Objecte einer wenigſtens an ſich möglichen Erfahrungserkenntniſs (Gegenſtände der Sinnenwelt) ſind, welche Erfahrungserkenntniſs aber, nach dem bloſsen Grade des Vermögens dazu, den wir beſitzen, für uns unmöglich iſt (U. 455.).

Dergleichen ist z. B. der Aether der neuern Physiker. Dieser Aether soll eine elastische, alle andere Materien durchdringende (mit ihnen innigst vermischte) Flüssigkeit seyn, die also im ganzen Weltraum überall verbreitet ist. Alles, was sich von diesem Gegenstande sagen läſst, ist hypothetisch, und bloſs zu Erklärung gewisser Erscheinungen angenommen; unmittelbare und klare Erfahrungen über das Daseyn des Aethers fehlen gänzlich, er ist noch nie selbst beobachtet worden. Allein er ist doch immer noch von der Art, daſs wenn die Sinne im äussersten Grad geschärft wären, er (wenn er existirt) wahrgenommen werden könnte. Descartes nahm an, durch das Abreiben der ursprünglichen materiellen Theilchen an einander seien drei Elemente entstanden; aus den feinsten abgeriebenen Stäubchen bestehe das erste, aus den kugelförmigen Theilchen das zweite, und aus den gröbern Stäubchen das dritte Element. Dieses dritte Element sei der Stoff der Erde und der Planeten, das zweite die Materie des Lichts, und das erste die Materie der Sonnen, auch fülle es die Zwischenräume zwischen den beiden ersten Elementen aus. So hat er sich unter dem Namen des ersten Elements fast eben das vorgestellt, was neuere Naturlehrer Aether nennen, eine feine in dem Weltraum und durch die Zwischenräume der Cörper verbreitete Materie, die er zwar von der Materie des Lichts unterschied, aber doch mit zur Erklärung des Lichts und überhaupt aller Erscheinungen der Cörperwelt gebrauchte. Malebranche (*Recherche de la verité L. VI. ch. 9.*) und Jacob Bernoulli nennen eine solche Materie Aether und schreiben ihrem Druck die Festigkeit und den Zusammenhang der Cörper zu. Huygens legt der Lichtmaterie selbst den Namen Aether bei, schreibt ihr Elasticität zu, und erklärt die Fortpflanzung des Lichts in derselben durch wellenförmige Bewegungen oder Wirbel,

welche jedes von dem leuchtenden Cörper bewegte Theilchen um ſich her bewegen. Er leitet die Phänomene des Doppelſteins oder isländiſchen Cryſtalls von einer doppelten Art dieſer Wirbel her, von kugelrunden und länglichen. So erdachten ſich dieſe Naturlehrer Materien und Bewegungen derſelben nach ihrem Gefallen und nach dem Bedürfniſſe ihrer Hypotheſen, aber dieſe Materien waren doch Meinungsſachen, ob ſie gleich durch keine Experimente dargeſtellt werden konnten. Newton, dem dieſes Meinen miſsfiel, ward durch Experimentaluntersuchungen des Lichts auf das Emanationsſyſtem geleitet, und erklärt ſich in verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften gegen die Hypotheſe vom Aether, ſo wie gegen alle Hypotheſen überhaupt. Hauptſächlich aber beſtreitet er Descartes und Huygens Meinungen. Inzwiſchen iſt ſeine Meinung wohl nicht dahin gegangen, das Daſeyn einer feinen Materie in dem Weltraume und in den Zwiſchenräumen der Cörper zu läugnen. Er behauptet (*Philoſ. naturalis princip. math. L. III. Prop.* 10.): daſs Jupiter in einem ſo dünnen Mittel eine Million Jahre laufen könnte, ehe er durch den Widerſtand deſſelben nur ein Milliontheilchen der ihm mitgetheilten Bewegung verlieren würde. Dies heiſst wohl nicht, eine abſolute Leere, es heiſst, eine äuſserſt feine Materie in den Himmelsraum ſetzen. Auch das Daſeyn des Aethers in den Zwiſchenräumen der Cörper hat er für wahrſcheinlich gehalten. Er wirft über dieſe in den Cörpern verborgene feine Materie in ſeiner Optik folgende merkwürdige Fragen auf (*Opticc. Auctore Iſaaco Newton. Latine reddidit Samuel Clarke. Lauſanae et Genevae.* 1740. 4.): ob nicht die Erwärmung der Cörper durch eine alle Cörper durchdringende und durch alle Himmel ausgebreitete und ſehr elaſtiſche Materie geſchehe (*qu.* 18.)? ob nicht die Brechung des Lichts von der an verſchiedenen Orten verſchiedenen Dichtigkeit die-

ſes ätheriſchen Mittels herrühre, und ob nicht die Dichtigkeit dieſes Mittels gröſser ſei in freien und offenen Räumen, in welchen keine Luft und andere grobe Cörper ſind, als in den Poren des Waſſers u. ſ. w. (*qu.* 19.)? ob nicht dieſes ätheriſche Mittel, ſo wie es aus dem Waſſer und andern groben und dichten Cörpern in leere Räume übergehe, allmählig dichter werde, und die Lichtſtrahlen ſo breche, daſs ſie krumme Linien bilden (*qu.* 20.)? ob nicht die Schwere und viele andere Phänomene der Cörperwelt, durch eine elaſtiſche Materie erklärt werden könnten, deren Schwingungen 700000 mal ſchneller, als die Schwingungen der Luft beim Schalle wären, und die daher eine 490000 Millionenmal ſtärkere Elaſticität, als die Luft beſitze (*qu.* 21.) u. ſ. w. Dieſe Fragen beweiſen deutlich, daſs Newton das Daſeyn einer ſolchen Materie keineswegs für unwahrſcheinlich gehalten habe. Euler hat in ſeiner mit ſo vielem Beifall aufgenommenen Theorie des Lichts und der Farben (ſ. Euler, 2. ff.) Huygens oben angeführte Meinung zum Grunde gelegt, und ein Gebäude von Rechnungen darauf errichtet, welches ihn als Mathematiker in ſeiner ganzen Gröſse zeigt. Einige Aſtronomen haben in den Bewegungen der Planeten Veränderungen finden wollen, welche einigen Widerſtand des Mittels, in welchem ſie laufen, anzuzeigen ſcheinen. Dennoch urtheilt de la Lande, bisher beweiſe noch nichts einen Widerſtand der ätheriſchen Materie. Dieſe Materie iſt alſo eine Meinungsſache, weil ſie durch die Sinne, wenn ſie fein genug dazu wären, würde wahrgenommen werden, aber doch, eben weil die Sinne nicht fein genug ſind, nie wahrgenommen werden kann (Gehlers Phyſ. Wörterbuch, Art. Aether).

2. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, iſt eine Sache der Meinung; denn, wenn wir dieſen näher

kommen könnten, welches an ſich möglich iſt, würden wir ihr Daſeyn oder Nichtſeyn durch Erfahrung ausmachen.

Die Vermuthung iſt höchſt wahrſcheinlich, daſs die Planeten zum Aufenthalt denkender und empfindender Weſen beſtimmt ſind. Huygens und Fontenelle haben dieſe Vermuthung ſchön ausgeführt. Und Bode (Anleitung zur Kenntniſs des geſtirnten Himmels. 4. Aufl. Berlin 1778. 8. S. 662.) ſagt: die Bewohnbarkeit läſst ſich durch alle Räume der Schöpfung gedenken. Wenn nicht beſondere und uns noch unbegreifliche Abſichten des Unendlichen hierbei Ausnahmen machen, ſo ſtelle ich mir keine Sonne, keinen Planeten oder Mond öde und leer vor, ſondern beſetze ſie alle mit vernünftigen Geſchöpfen. Wie kann es anders ſeyn? Die Welt iſt ein Abdruck aller göttlichen Vollkommenheiten, das vollkommenſte Werk eines ewig wirkſamen Schöpfers, der ſelbſt die Urquelle alles Lebens iſt. Sollte wohl ein Punct derſelben ſeyn, wo ſich dieſes nicht durch Leben und Wirkſamkeit in den Geſchöpfen bewieſe? Wie reichlich iſt nicht unſere Erdkugel mit Menſchen und Thieren beſetzt, vornehmlich treffen wir dieſe letztern überall im Meer und auf dem Erdboden in groſser Anzahl an. Und (S. 643.) wenn die Planeten keine Bewohner hätten, was ſollte wohl ihr Endzweck und ihre Beſtimmung ſeyn, und was könnte man ſich ſonſt etwa bei allen dieſen groſsen Anſtalten für Abſichten des Schöpfers denken? Gewiſs ſind die Planeten nicht dazu da, die Nächte heller zu machen, denn das Licht der Planeten iſt für unſere Erde unbedeutend. Ihr Abſtand von uns iſt zu groſs u. ſ. w. Wir werden aber auch eben darum den Bewohnern der Planeten niemals ſo nahe kommen, daſs wir ſie könnten durch Erfahrung kennen lernen, und ſo bleibt es mit dieſen Planetenbewohnern beim Meinen.

3. Cörperloſe Geiſter im materiellen Univers

hingegen sind keine **Meinungssachen.** **Haller** sagt:

> Wer weiss:
> Die Sterne sind vielleicht ein Sitz verklärter Geister,
> Wie hier das Laster herrscht, ist dort die Tugend Meister.

Allein dem Poeten ist dies erlaubt, denn er darf dichten, und dies heisst dichten und nicht meinen; ein solcher Geist ist nehmlich bloss eine Idee, welche durch Abstraction von allem Materiellen an einem denkenden Wesen übrig bleibt. Wir können aber nicht ausmachen, ob auch noch das Denken möglich sei, wenn alles Materielle wegfällt; denn wir kennen das Denken nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Cörper. Hoffentlich wird man doch nicht etwa die vermeintlichen Erfahrungen von Gespenstern dafür anführen, diese weiset man, wenn sie wirkliche Erscheinungen cörperloser Geister seyn sollen, billig von der Hand. Ein solches Ding, von dem wir nicht ausmachen können, ob es möglich sei, wie z. B. ein cörperloser Geist im materiellen Univers, ist ein vernünfteltes Wesen (*ens rationis ratiocinantis*), kein Vernunftwesen (*ens rationis ratiocinatae*), wie z. B. der Geist des Menschen. Von einem Vernunftwesen ist es doch möglich, zu zeigen, dass der Begriff desselben kein blosses Hirngespinst sei, wenigstens für den praktischen Gebrauch der Vernunft. Unter dem Geist des Menschen verstehen wir nehmlich das übersinnliche Subject der Moralität, das sich aber nicht im Univers befindet, sondern zur übersinnlichen Welt gehört, und das wir uns nothwendig als den moralisch Handelnden denken müssen. Der praktische Gebrauch der Vernunft, der seine eigenthümlichen und apodiktischgewissen Principien

a priori hat, erheischt also oder postulirt (s. Mein, 12.) sogar ein solches Vernunftwesen, und daher ist es auch mehr als Meinungssache, es ist Glaubenssache. Der Mensch handelt zwar in der Sinnenwelt, aber nach den nothwendigen Naturgesetzen; sieht man auf das moralische Handeln des Menschen, oder auf sein Handeln nach den Freiheitsgesetzen, so kann man dieses nicht dem Menschen, als Sinnenwesen, zuschreiben, sondern dem Intelligibeln in ihm, und dies Subject der Moralität ist es, was wir den Geist des Menschen nennen, und der mit der Seele des Menschen, dem sinnlichen Subject des im innern Sinn Befindlichen, nicht verwechselt werden muss. S. übrigens: Meinen (U. 454. ff. M. II, 982.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 91. S. 454. ff.

Meister seiner selbst,

s. Gemüthsart.

Mensch,

homo, *homme*. Ein thierisches, aber doch vernünftiges Wesen (*animal rationale*) (U. 15.). Wir kennen nicht mehrere Arten von thierischen Wesen, welche vernünftig wären, daher ist das Vernünftigseyn schon ein hinreichendes Merkmal, um den Menschen von allen übrigen Thieren specifisch zu unterscheiden. Das Thierische ist dagegen das specifische Merkmal, das ihn von bloss vernünftigen Wesen, welche wir Geister nennen, unterscheidet. Zu den letztern haben wir indessen keine Anschauung, es ist eine blosse Vernunftidee, s. Meinungssache, 3.

2. In der Lehre von den Pflichten kann der Mensch nicht darnach vorgestellt wer-

den, wie seine Handlungen als Naturwirkungen nach Naturgesetzen erfolgen müssen, denn darnach ist er keiner Zurechnung, weder der Belohnung noch der Bestrafung fähig, sondern er wird bloss nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens betrachtet, oder durch den Verstand gedacht, nach welchem er ganz übersinnlich ist. Dieses giebt die Idee des Menschen als blossen Noumens oder Dinges an sich, als Vernunftwesens (*homo noumenon*). Bei dieser wird von allem Sinnlichen, also auch von aller Zahl abstrahirt, und so bleibt bloss die Persönlichkeit, (innere Freiheit des vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen), in so fern sie von physischen Bestimmungen unabhängig ist, übrig, welche die Menschheit heisst, d. i. das vernünftige Weltwesen überhaupt (R. 73.). Vernunftwesen heisst hier also nicht so viel als vernünftiges Wesen; denn die Vernunft wird hier nach ihrem praktischen Vermögen als intelligibeles Subject (Vernunftsubstanz) betrachtet, nach ihrem theoretischen Vermögen könnte sie auch wohl die Qualität eines cörperlichen Wesens seyn; welches wenigstens problematisch ist. Ein solches praktisches Vernunftwesen erreicht freilich kein Sinn, es läſst sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen erkennen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der innern Freiheit sich durch den Einfluss der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbart (T. 65.). Das heisst, in Ansehung der Moralität müssen wir den Menschen als ein Wesen betrachten, das einen freien Willen hat. Solche Wesen finden wir in der ganzen Natur nicht, da in derselben alles der Nothwendigkeit der Naturgesetze unterworfen ist. Wir würden daher auch nichts von Subjecten eines freien Willens wissen, wenn nicht das Sittengesetz machte, dass wir uns die Uebertretung desselben vorwerfen, und uns damit

ſagen, wir hätten anders handeln können, ſo nothwendig auch unſere Handlungen nach dem Naturgeſetz ſeyn mögen. Als Weſen, die einen freien Willen haben, ſind wir nicht zur Sinnenwelt gehörig, denn in der Sinnenwelt finden wir dieſen freien Willen nicht, wir ſind uns deſſelben bloſs in der Beurtheilung unſrer Handlungen bewuſst, wir nehmen ihn aber nicht durch unſre Sinne wahr (T. 85.). Das Subject der Moralität hingegen, mit den phyſiſchen Beſtimmungen behaftet, iſt der Menſch in der Erfahrung, in der Sinnenwelt, als Sinnenweſen, der zu einer der Thierarten gehört, als vernünftiges Naturweſen (*homo phaenomenon*), d. i. ein Weſen, das eine ſinnliche Geſtalt, Neigungen, Bedürfniſſe, Begierden u. ſ. w. hat, und die auch der Zahl nach von einander unterſchieden ſind (K. XLVIII. T. 65.). Eine Anwendung hiervon ſ. in Kriecherei, 4. f.

3. Dieſer Unterſchied muſs für alle diejenigen ſchwer zu faſſen ſeyn, welche mit der kritiſchen Philoſophie nicht bekannt ſind; dieſes will ich nun hier ins Licht ſetzen. Wenn wir unſre Handlungen als Ereigniſſe betrachten, die zur ſinnlichen Welt gehören, ſo ſind ſie alle durch die Geſetze der Natur beſtimmt und nothwendig, und laſſen ſich aus denſelben erklären. Wüſsten wir alle möglichen natürlichen Urſachen einer Handlung, ſo würden wir dieſe vollkommen aus jenen ableiten können, wir würden ſagen können, ſo viel hat die Erziehung, ſo viel das Beiſpiel, ſo viel die Gewohnheit, ſo viel die Gelegenheit, ſo viel der Reiz der Neigung dabei gewirkt, und folglich, würden wir ſagen, muſste die Handlung erfolgen. Beurtheilen wir aber die Handlung von ihrer moraliſchen Seite, ſo würden wir ſagen, aber dieſe Handlung iſt ſchlecht, und ſie hätte nicht geſchehen ſollen. Wir wollen damit ſagen, daſs der Menſch, trotz der phyſiſchen Nothwendigkeit der Handlungen, dennoch, wenn er

will, bloſs von ſeinem Willen abhängen kann, obgleich wir nicht begreifen können, wie das möglich iſt. Wenn wir alſo ſagen, die Handlung muſste erfolgen, ſo beurtheilen wir ſie phyſiſch; wenn wir ſagen, die Handlung hätte nicht geſchehen ſollen, ſo heben wir dieſe Nothwendigkeit auf und erklären ſie für zufällig, und ſo beurtheilen wir ſie moraliſch. Iſt nun die Handlung des Menſchen bloſs etwas Phyſiſches, ſo fällt alle Moralität derſelben weg, denn ſie kann nicht nothwendig und zufällig zugleich ſeyn (C. 562. M. I, 650.) ſ. Freiheit, 18. ff.

4. K. nennt dasjenige an einem Gegenſtande der Sinne, was ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, intelligibel. Geſetzt nun, es ſei in der Sinnenwelt eine Erſcheinung, die ein Vermögen hätte, welches kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung iſt, wodurch es aber doch die Urſache von Erſcheinungen ſeyn kann. Ein ſolches iſt z. B. der freie Wille des Menſchen, durch welchen der Menſch die Urſache ſeiner Handlungen in der Sinnenwelt wird. So kann man die Cauſalität eines ſolchen Weſens, z. B. den Willen des Menſchen, auf zwei Seiten betrachten. Sie wirkt Handlungen, die in die Sinne fallen, und wahrgenommen werden, und die daher Phänomene, Erſcheinungen, heiſsen, wie alle Gegenſtände der Natur, die Urſache derſelben iſt alſo eine Urſache in der Sinnenwelt; da nun Kant das an einem Gegenſtand, was Erſcheinung iſt, ſenſibel nennt, ſo iſt ſie eine ſenſibele Urſache; allein dieſe Handlungen ſind frei, und in ſo fern nicht Erſcheinungen, folglich iſt die Cauſalität derſelben, von dieſer Seite betrachtet, intelligibel. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines ſolchen Subjects einen empiriſchen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff ſeiner Cauſalität machen, welche bei einer und derſelben

Wirkung zusammen statt findet. Das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne, sich von einer solchen doppelten Seite zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Der Mensch ist also, als eine solche Causalität, auf der einen Seite, nach der alle seine Handlungen nothwendig sind, ein Sinnenwesen (Erscheinung); auf der andern Seite, nach der alle seine Handlungen frei sind, ein Vernunftwesen (der transscendentale Gegenstand, das Ding an sich, das der Erscheinung, Mensch, die eine blosse Vorstellung in uns ist, zum Grunde liegt, und in diesen Vorstellungen der Sinne erscheint). Er hat also eine Causalität, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkungen, die sensibeln Handlungen, in der Erscheinung angetroffen werden. Es muss aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz, nach dem sie wirkt. Ohne ein solches Gesetz ihrer Causalität würde sie gar nicht Ursach seyn. Und da haben wir an dem Menschen, als Subject der Sinnenwelt, eine der Natursachen, deren Causalität unter Erfahrungsgesetzen stehen muss. Als eine solche muss er demnach auch einen empirischen Charakter seiner Willkühr (eine Sinnesart) haben, so wie alle andern Naturdinge, wodurch seine Handlungen empirisch gewirkt werden und als Erscheinungen Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen (C. 580.). Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äussert. Bei der leblosen, oder bloss thierisch belebten Natur finden wir keinen Grund, uns noch einen andern Charakter zu denken. Allein dem Menschen, der sich selbst freilich eines Theils Phänomen ist, andern Theils aber, nehmlich in Ansehung seines moralischen Vermögens, ein intelligibeler Gegenstand, müssen wir auch einen intelligibeln Charakter (eine Denkungsart) ein-

räumen, dadurch er zwar die Ursache jener Handlungen, als Erscheinungen, aber selbst nicht Erscheinung ist (C. 566. f. 574. M. I, 653. 662.).

5. Ein jeder Mensch, so wie er uns in die Sinne fällt, ist mit allem dem, was er thut, und was man seine Handlungen nennt, ein sinnliches Wesen, oder ein solches Wesen, von dem man nur das erkennen kann, was uns von demselben in die Sinne fällt; folglich auch mit allem, was er thut, unveränderlichen Gesetzen unterworfen, nach welchen alles geschehen muss. Diese Gesetze nennen wir Naturgesetze. Hiernach sind alle Handlungen, ehe noch, als sie geschehen, als Wirkungen aus ihren Ursachen, vorher bestimmt, und das Gegentheil nicht möglich. Diese Gesetze machen den empirischen Charakter seiner Willkühr aus, welcher nichts anders ist, als eine gewisse Causalität seiner Vernunft, so fern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man die subjectiven Principien seiner Willkühr beurtheilen kann. Dieser empirische Charakter muss selbst aus den Erscheinungen, als seinen Wirkungen, und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden. Durch ihn und die andern mitwirkenden Ursachen sind alle Handlungen des Menschen bestimmt (C. 568. M. I, 655.). Allein hiernach gäbe es gar keine Moralität der menschlichen Handlungen und keine Freiheit, der Mensch könnte nicht dafür, dass er z. B. so erzogen worden wäre, solche Eltern gehabt, solche Beispiele gesehen, solche Gelegenheiten gehabt hätte u. s. w. (C. 577. M. I, 666.). Dennoch werfen wir uns aber unsre Handlungen vor, und sagen von manchen, du hättest anders handeln sollen. Wir beurtheilen unsre Handlungen als etwas, das von unserer Vernunft und unserm freien Willen abhängt, und nach Gesetzen geschieht, nach welchen sie zwar geschehen sollen, aber nicht immer ge-

schehen (C. 578. M. I. 667.). Und diese Gesetze heissen Sittengesetze. Als Wesen folglich, die sich nach Sittengesetzen beurtheilen, sehen wir uns für nichtsinnliche Wesen an, die nicht durch Naturgesetze gebunden sind, also als sittliche Wesen gar nicht zur Natur gehören, sondern etwas sind, was nicht in die Sinne fällt. Hiernach hat der Mensch einen intelligibeln Charakter (eine Denkungsart), der unter keinen Zeitbedingungen steht, so dass in ihm nichts früher, nichts später ist. Denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht der Dinge an sich selbst. In ihm kann keine Handlung entstehen, oder vergehen. Er ist also auch nicht dem Gesetze der Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen: dass alles, was geschieht, in den Erscheinungen des vorigen Zustandes seine Ursache habe. Mit einem Worte, die intellectuelle Causalität desselben gehört gar nicht zu der Reihe der empirischen Bedingungen, welche jede Handlung als Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieser intelligibele Charakter kann zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint. Aber er muss doch dem empirischen Charakter gemäss gedacht werden. Und so wird die aus der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens entspringende Nothwendigkeit, den Erscheinungen ein Ding an sich, das in ihnen erscheint (einen transscendentalen Gegenstand) zum Grunde zu legen, durch die Moralität in Ansehung des Menschen, als Sinnenwesens, realisirt, oder hört auf, blosse Form zu seyn, bekömmt einen Gegenstand. Was dieser Gegenstand aber an sich selbst sei, davon wissen wir nichts, weil wir das Uebersinnliche nicht erkennen können (C. 567. f. 581. M. I, 654.). S. Freiheit, 22. ff. Antinomie, 4 B. Dass der Mensch letzter Zweck der Natur ist, und wozu er es ist, findet man im Art. Zweck.

6. Ein **böser Mensch** (*homo moraliter malus*) ist nicht ein solcher, der Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern, **dessen Handlungen so beschaffen sind, dass sie auf böse Maximen in ihm schliessen lassen** (2 Tim. 3, 13.). Man kann zwar gesetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich selbst) dass sie mit Bewusstseyn gesetzwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten. Man kann sie sogar nicht einmal in sich selbst beobachten, und das Urtheil nicht auf Erfahrung gründen, dass der Thäter ein böser Mensch sei. Will man also Jemanden mit Grunde einen **bösen** Menschen nennen, so muss man es aus einigen, wenigstens aus einer einzigen mit Bewusstseyn bösen Handlung schliessen. Man schliesst nehmlich *a priori* daraus auf eine zum Grunde liegende böse Maxime. Aus dieser aber schliesst man mit Recht auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, (R. 5. f.), s. **Maxime**, 6. Wenn das moralische Gesetz Jemandes Willkühr in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung nicht bestimmt, so ist er **böse**. Denn alsdann muss eine Triebfeder der Willkühr auf ihn Einfluss haben, die dem moralischen Gesetze entgegen gesetzt ist. Das kann aber nur dadurch geschehen, dass der Mensch diese Maxime (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt, oder ein böser Mensch ist. Mithin ist die Gesinnung des Menschen in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent, d. i. niemals **keins von beiden**, weder gut noch böse (R. 12. f.). Er kann aber auch nicht in **einigen Stücken** sittlich **gut**, in andern zugleich **böse** seyn, s. **Hang**, 11.

Der Mensch ist von Natur böse. Niemand wird ohne Böses gebohren, sagt Ho-

raz. Der Satz: der Menſch iſt böſe, heiſst nach dem vorhergehenden, er iſt ſich des moraliſchen Geſetzes bewuſst, und hat doch die gelegenheitliche Abweichung von demſelben in ſeine Maxime aufgenommen. Er iſt von Natur böſe, heiſst, dieſes gilt von ihm in ſeiner Gattung (in ſo fern er ein Menſch iſt) betrachtet. Nicht, als ob ſolche Qualität aus ſeinem Gattungsbegriffe (dem eines Menſchen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre ſie nothwendig, und der Menſch könnte nicht dafür), ſondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden. Man kann es auch in dem beſten Menſchen vorausſetzen. Es iſt ſubjectiv nothwendig, ſ. Hang, 7. ff. (R. 26. f.).

7. Ein feiner Menſch kann nicht ein Menſch ſeyn, der verlaſſen auf einer wüſten Inſel lebt; denn als einen feinen Menſchen beurtheilt man denjenigen, welcher ſeine Luſt Andern mitzutheilen geneigt und geſchickt iſt, und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demſelben nicht in Gemeinſchaft mit Andern fühlen kann. Alſo nur in Geſellſchaft kömmt es dem Menſchen ein, nicht bloſs Menſch, ſondern auch nach ſeiner Art ein feiner Menſch zu ſeyn, welcher Gedanke der Anfang der Civiliſirung iſt. Es erwartet und fordert auch ein Jeder von Jedermann, daſs er auf allgemeine Mittheilung Rückſicht nehme, gleichſam als ſei dies ein urſprünglicher Vertrag unter den Menſchen, der durch die Menſchheit ſelbſt dictirt iſt. Der Gang der Civiliſirung geht durch folgende drei Stufen:

a. Anfangs werden nur Reize, die bloſs Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Ge-

nuſſes bei ſich führen, in der Geſellſchaft wichtig, z. B. Farben, um ſich zu bemalen u. ſ. w.

b. Mit der Zeit werden aber auch ſchöne Formen, die kein Vergnügen, ſondern ein reines Wohlgefallen bei ſich führen, in der Geſellſchaft mit groſsem Intereſſe verbunden, z. B. an Canots, Kleidern u. ſ. w.

c. Endlich macht die Civiliſirung aus den ſchönen Formen das Hauptwerk, und man hält Empfindungen nur ſo viel werth, als ſie ſich allgemein mittheilen laſſen. Hier vergröſsert die Idee von der allgemeinen Mittheilbarkeit der Luſt an dieſen Formen ihren Werth beinahe unendlich, ſo unbeträchtlich und für ſich ohne merkliches Intereſſe die Luſt an denſelben auch ſeyn mag.

(U. 163. M. II, 652.), ſ. Geſchmack, 8.

8. Ein guter Menſch (*homo moraliter bonus*, *homme de bien*) iſt nicht ein ſolcher, der Handlungen ausübt, welche gut (geſetzmäſsig) ſind; ſondern, deſſen Handlungen ſo beſchaffen ſind, daſs ſie auf gute Maximen in ihm ſchlieſsen laſſen. Man kann zwar geſetzliche (mit dem Geſetz übereinſtimmende) Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigſtens an ſich ſelbſt) daſs ſie mit Bewuſstſeyn geſetzmäſsig ſind; aber ob ſie auch immer das Gute zur alleinigen und oberſten Triebfeder haben, das kann man nicht beobachten. Man verwechſelt daher ſehr oft einen Menſchen von guten Sitten (deſſen äuſsere Handlungen nicht geſetzwidrig ſind) mit einem ſittlich guten Menſchen (der das Gute zur alleinigen und oberſten Triebfeder ſeiner Handlungen macht. Schon la Bruyere (*Caract. chap. des Iugemens*) ſagt: man weiſs

recht gut, daſs ein ſittlich guter Menſch auch ein Menſch von guten Sitten iſt; aber es iſt drollig, ſich einzubilden, daſs ein Menſch von guten Sitten nicht immer auch ein ſittlich guter Menſch iſt. Der ſittlich gute Menſch beobachtet das Geſetz dem Geiſte (2 Cor. 3, 6.) nach; dieſer Geiſt des moraliſchen Geſetzes beſteht aber darin, daſs daſſelbe allein zur Triebfeder der Handlung hinreichend ſei. Dies iſt der Glaube (Röm. 14, 23.), aus dem alles gehen, jede Handlung entſtehen, muſs, wenn ſie nicht, der Denkungsart nach, Sünde ſeyn ſoll. Daſs das Geſetz ſelbſt die Triebfeder zur Handlung iſt, macht es nehmlich nothwendig, daſs dieſe mit dem Geſetz übereinſtimmt. Iſt aber eine andere Triebfeder nöthig, als das Geſetz ſelbſt, die Willkühr zu geſetzmäſſigen Handlungen zu beſtimmen (z. B. Ehrbegierde, Selbſtliebe überhaupt, ja gar gutherziger Inſtinct, dergleichen das Mitleid iſt), ſo iſt es bloſs zufällig, daſs dieſe mit dem Geſetz übereinſtimmen. Denn dieſe andern Triebfedern könnten eben ſowohl zur Uebertretung des Geſetzes antreiben. Dann iſt doch die Maxime geſetzwidrig, nach deren Güte aller moraliſche Werth des Menſchen geſchätzt werden muſs, und der Menſch iſt bei lauter guten (geſetzmäſsigen) Handlungen dennoch böſe (R. 23. f.).

9. Ein Menſch von guten Sitten (*homo bene moratus*, *honnête homme*) iſt ein ſolcher, der Handlungen ausübt, welche gut (geſetzmäſsig) ſind; deſſen Handlungen alſo mit dem Geſetz übereinſtimmen, gleichviel aus welchen Maximen dieſe Handlungen entſpringen. Ihn lernt man aus der bloſsen Erfahrung kennen, denn es kömmt bei ihm gar nicht auf ſeine Denkungsart, nicht darauf an, ob er darauf ausgeht, das Geſetz zu beobachten oder nicht. Der Menſch von guten Sitten beobachtet das Geſetz dem Buchſtaben (2 Cor. 3, 6.)

nach; dieſer Buchſtabe des moraliſchen Geſetzes offenbart ſich in der Handlung, die das Geſetz gebietet (R. 23. f.).

Menſchenfeind,

ſ. Miſanthropie.

Menſchenfreund,

ſ. Philanthropie.

Menſchengeſchichte,

hiſtoria generis humani, hiſtoire du genre humain. Der Name für die Erzählung der Erſcheinungen der Freiheit des Willens, oder der menſchlichen Handlungen. Sie ſollte eigentlich die Erzählung von der ſtetig fortgehenden, obgleich langſamen Entwickelung der urſprünglichen Anlagen der Menſchengattung ſeyn, denn dazu haben die menſchlichen Handlungen einen regelmäſsigen Gang, ſo verwickelt und regellos ſie auch an einzelnen Subjecten in die Augen fallen. So ſcheinen die Ehen, die daher rührenden Geburten und das Sterben keiner Regel unterworfen zu ſeyn, und doch beweiſen die jährlichen Tafeln in groſsen Ländern, daſs ſie beſtändigen Naturgeſetzen unterworfen ſind. Wenn einzelne Menſchen und ſelbſt ganze Völker ihre eigene Abſicht verfolgen, ſo gehen ſie zugleich an dem ihnen unbekannten Leitfaden der Naturabſicht fort, und arbeiten an der Beförderung derſelben. Aber da die Menſchen im Ganzen nicht nach einem verabredeten Plane verfahren, ſo ſcheint auch keine planmäſsige Geſchichte von ihnen möglich zu ſeyn,

wie etwa von den Bienen oder von den Bibern. Ihr Thun und Laſſen auf der groſsen Weltbühne iſt alles im Ganzen aus Thorheit, kindiſcher Eitelkeit, oft auch aus kindiſcher Bosheit und Zerſtörungsſucht zuſammengewebt. Da der Philoſoph bei Menſchen und ihrem Spiele im Groſsen gar keine vernünftige eigene Abſicht vorausſetzen kann, ſo verſuche er eine Naturabſicht in dieſem widerſinnigen Gange menſchlicher Dinge zu entdecken, aus welcher eine Geſchichte ſolcher, ohne eigenen Plan verfahrenden, Weſen nach einem beſtimmten Plane der Natur möglich ſei. Kant ſucht einen Leitfaden zu einer ſolchen Geſchichte zu finden, und überläſst es dann der Natur, den nach dieſem Leitfaden arbeitenden Geſchichtſchreiber hervorzubringen. Ein Kepler und Newton waren auch ſolche Producte der Natur, von denen der erſte die eccentriſchen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weiſe beſtimmten Geſetzen unterwarf, und der letzte dieſe Geſetze aus einer allgemeinen Natururſache (der Gravitation) erklärte (S. III, 133. ff.).

2. 1. Satz. Alle Naturanlagen eines Geſchöpfs ſind beſtimmt, ſich einmal vollſtändig und zweckmäſsig zu entwickeln. Es beſtätigt dieſes bei allen Thieren die äuſsere ſowohl, als innere oder zergliedernde, Beobachtung. Ein Organ oder eine Anlage, die ihren Zweck nicht erreichet, iſt ein Widerſpruch in der teleologiſchen Naturlehre. Sonſt haben wir nicht mehr eine geſetzmäſsige, ſondern eine zweckslos ſpielende Natur (S. III. 135. f.).

3. 2. Satz. Am Menſchen (als dem einzigen vernünftigen Geſchöpf auf Erden) ſollten die auf den Gebrauch ſeiner Vernunft abzweckenden Naturanlagen nur in der Gattung vollſtändig entwickelt werden. Die Vernunft in einem Geſchöpfe iſt ein Vermö-

gen, die Regeln und Abfichten des Gebrauchs aller feiner Kräfte weit über den Naturinftinct zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Doch wirkt fie felbft nicht inftinctmäfsig, fondern bedarf Uebung und Unterricht, um von einer Stufe der Einficht zur andern allmählig fortzufchreiten. Daher bedarf die Natur einer vielleicht unabfehlichen Reihe von Zeugungen zur Entwickelung der in uns gelegten Anlagen. Mufs alfo nicht der Menfch in feiner Idee diefe Entwickelung als das Ziel feiner Beftrebungen anfehen, wenn er nicht feine Naturanlagen gröfstentheils als vergeblich und zwecklos betrachten will? welches alle praktifche Principien aufheben, und dadurch die fonft in allen ihren übrigen Anftalten weife Natur am Menfchen allein eines kindifchen Spiels verdächtig machen würde (S. III. 136. f.).

4. 3. Satz. Die Natur hat gewollt: dafs der Menfch alles, was über die mechanifche Anordnung feines thierifchen Dafeyns geht, gänzlich aus fich felbft herausbringe. Denn dazu hat fie dem Menfchen ja eben Vernunft und darauf fich gründende Freiheit des Willens gegeben (S. III. 137.). Den 4. und 5. Satz findet man im Art. Gegenwirkung, 10. f. und Gefellfchaft, 2.

5. 6. Satz. Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfaffung wird von der Menfchengattung am fpäteften aufgelöfet werden; denn der Menfch ift ein Thier, das einen Herrn nöthig hat, jedes höchfte Oberhaupt, das er fich wählen mag, ift aber immer wieder ein Menfch, und doch foll das höchfte Oberhaupt gerecht feyn für fich felbft (ohne weiter durch ein Oberhaupt dazu genöthigt zu werden). Ueberdem gehören zur Errichtung einer vollkommenen

bürgerlichen Verfaſſung folgende drei Stücke, die ſich ſchwerlich jemals zuſammen finden möchten:

a. richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfaſſung;

b. groſse durch viele Weltläufe geübte Erfahrenheit;

c. ein zu Annehmung derſelben vorbereiteter guter Wille.

(S. III. 143. f.). Den 7. Satz ſ. in Gegenwirkung, 12. f.

6. 8. Satz. Man kann die Geſchichte der Menſchengattung im Groſsen als die Vollziehung eines groſsen Plans der Natur anſehen, eine innerlich- und äuſserlich-vollkommene Staatsverfaſſung zu Stande zu bringen, als in welcher ſie alle ihre Anlagen in der Menſchheit völlig entwickeln kann. Die Idee der Natur kann aber zur Herbeiführung eines ſolchen Zuſtandes ſelbſt beförderlich ſeyn, folglich iſt dieſer Chiliasmus der Philoſophie nichts weniger als ſchwärmeriſch. Die Erfahrung lehrt uns davon etwas weniges, wogegen wir auch gar nicht gleichgültig ſeyn dürfen, weil wir dem Anſchein nach durch unſere eigene vernünftige Veranſtaltung dieſen für unſere Nachkommen ſo erfreulichen Zeitpunct ſchneller herbeiführen können. Um deswillen werden uns ſelbſt die ſchwachen Spuren der Annäherung deſſelben ſehr wichtig.

a. Die Erhaltung dieſes Zwecks der Natur iſt ſelbſt durch die ehrſüchtigen Abſichten der Staaten ziemlich geſichert; denn keiner darf in der innern Cultur nachlaſſen, ohne gegen die andern an Macht und Einfluſs zu verlieren.

b. Bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht ſehr wohl angetaſtet werden, ohne den Nachtheil davon in der Abnahme der Kräfte des Staats im äuſsern Verhältniſſe zu fühlen.

c. Dieſe Freiheit gehet aber allmählig weiter; und doch hemmet man, wenn man dies hindert, die Kräfte des Ganzen.

d. So entſpringt allmählig Aufklärung, als ein groſses Gut, welche nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen, und ſelbſt auf ihre Regierungsgrundſätze Einfluſs haben muſs; und unſere Weltregierer werden ihren eigenen Vortheil darin finden, die, obzwar ſchwachen und langſamen, eigenen Bemühungen ihres Volks in dieſem Stücke wenigſtens nicht zu hindern.

e. Der Krieg ſelbſt wird endlich durch ſeine Uebel einen allgemeinen weltbürgerlichen Zuſtand herbeiführen, als den Schooſs, worin alle urſprünglichen Anlagen der Menſchengattung entwickelt werden.

(S. III. 150. ff.).

7. 9. Satz. Eine philoſophiſche Bearbeitung der allgemeinen Weltgeſchichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menſchengattung abzielt, muſs als möglich und ſelbſt für dieſe Naturabſicht beförderlich angeſehen werden. So allein kann man das ſonſt planloſe Aggregat menſchlicher Handlungen als ein Syſtem darſtellen. Wenn man von dieſem Geſichtspunct ausgeht, ſo wird man einen regelmäſsigen Gang der Verbeſſerung der Staatsverfaſſung in unſerm Welttheile (der wahrſcheinlicher Weiſe allen andern dereinſt Geſetze geben wird) entdecken, und es wird

(was man ohne einen Naturplan vorauszuſetzen nicht mit Grunde hoffen kann) eine tröſtende Ausſicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menſchengattung als ſich zu dem Zuſtande (obwohl in weiter Ferne) emporarbeitend vorgeſtellt wird, in welchem alle ihre Naturanlagen völlig können entwickelt und ihre Beſtimmung hier auf Erden kann erfüllt werden (S. III. 153. ff.).

8. Dieſe Idee einer Weltgeſchichte, die gewiſſermaſsen einen Leitfaden *a priori* hat, ſoll übrigens die Bearbeitung der eigentlichen bloſs empiriſch abgefaſsten Hiſtorie nicht verdrängen. Ueberdem muſs die ſonſt rühmliche Umſtändlichkeit, mit der man jetzt die Geſchichte ſeiner Zeit abfaſst, doch einen Jeden natürlicher Weiſe auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unſre ſpäten Nachkommen anfangen werden, die Laſt von Geſchichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlaſſen möchten, zu faſſen. Ohne Zweifel werden ſie die der älteſten Zeit nur nach dem ſchätzen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Abſicht geleiſtet und geſchadet haben. Dies und die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter und Diener des Staats auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die ſpäteſte Nachwelt bringen kann, wäre doch wohl des Verſuchs einer ſolchen philoſophiſchen Geſchichte werth (S. III. 157. f.).

9. K. hat ſelbſt das Beiſpiel einer ſolchen Behandlung der Geſchichte gegeben, in ſeinem muthmaſslichen Anfange der Menſchengeſchichte (S. III. 245—274.), welche Abhandlung eine äuſserſt merkwürdige Erklärung von 1 Moſ. II—VI. enthält. Es iſt mir aus Mangel an Raum nicht verſtattet, ſo ſehr ich es wünſchte, die vortrefflichen Ideen in derſelben hier im Auszuge aufzuſtellen.

10. Das menſchliche Geſchlecht muſs alſo im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſern ſeyn. K. unterſucht dieſe Frage an zwey verſchiedenen Orten (F. 131 — 162. und R. 3 — 5.). Wir haben aus dem Vorhergehenden geſehen, daſs ſie die Menſchengeſchichte betrifft. Es iſt aber hier zugleich um das zu thun, was noch geſchehen wird, alſo um die Menſchengeſchichte der künftigen Zeit, welche man daher mit allem Recht

11. die vorherſagende Menſchengeſchichte nennen kann (F. 131.). Sie kann aber auch nicht nach bekannten Naturgeſetzen geführt werden, d. h. daſs man die Begebenheit nicht ſo, wie Sonnen- und Mondfinſterniſſe, aus den Geſetzen der Natur des Menſchen vorherſagt, ſondern nur aus natürlichen Gründen muthmaſst, dann heiſst ſie:

12. die wahrſagende Menſchengeſchichte (F. 131.). Dieſe wahrſagende Geſchichtserzählung des Bevorſtehenden in der künftigen Zeit kann nur allein etwas von obiger Frage wiſſen. Die Beantwortung derſelben iſt mithin eine *a priori* mögliche Darſtellung der Begebenheiten, die da kommen ſollen. Wie iſt aber eine Geſchichte *a priori* möglich? — Antwort: Wenn der Wahrſager die Begebenheiten ſelber macht und veranſtaltet, die er zum Voraus verkündigt (F. 132.). So aber die vorherſagende Geſchichte durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Ausſicht in die künftige Zeit erworben wird, ſo wird ſie

13. die weiſſagende, prophetiſche Menſchengeſchichte genannt (F. 131.).

Uebrigens iſt hier von der Sittengeſchichte der in Völkerſchaften vertheilten geſammten

(*universorum*) Menschen die Rede. Diese allein kann obigen Satz, vom beständigen Fortschreiten des menschlichen Geschlechts (im Grossen) zum Besseren, lehren (F. 152.).

14. Die drei verschiedenen Vorstellungsarten der wahrsagenden Menschengeschichte sind:

a. Der moralische Terrorismus. Er besteht in der Behauptung: dass das menschliche Geschlecht im continuirlichen Rückgange zum Aergern, in seiner moralischen Bestimmung, sei. Dies ist die ältere Vorstellungsart. Die Geschichte, die noch ältere Dichtkunst, ja selbst die älteste unter allen Dichtungen, die Priesterreligion (der blosse äussere Cultus der frühesten Zeiten) lassen die Welt vom Guten anfangen, vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, von der Gemeinschaft mit himmlischen Wesen, und immer schlechter werden (*Horat. Od. lib. III. Od. VI*, 46. *Aetas parentum etc.*) Die Hindus sagen: Ruttren (sonst auch Schiwa, Siba und Siwa genannt) oder der Weltrichter regiere schon jetzt, nachdem der Welterhalter Wischnu sein Amt, das er vom Weltschöpfer Brama erhalten, schon seit Jahrhunderten niedergelegt habe. Man findet dies im: *Systema Brahmanicum liturgicum, mythologicum, ciuile, ex monumentis Indicis musei Borgiani Velitris, dissertationibus historico-criticis illustrauit Fr. Paullinus a St. Bartholomaeo, Carmelita discalceatus, Malabariae Missionarius, Romae* 1791. 326. P. 4. 30. t. a. u. in: Das Brahmanische Religionssystem im Zusammenhange dargestellt und aus seinen Grundbegriffen erklärt, wie auch von den verschiedenen Ständen Indiens mit besonderer Rücksicht auf *Fr. Paullini a S. Bartholomaeo Systema Brahmanicum etc.* von

Dr. Joh. Friedr. Kleuker. Mit Kupf. Riga, 1797. 8. Dieſer continuirliche Rückgang des Menſchengeſchlechts zum Aergern in ſeiner moraliſchen Beſtimmung iſt aber nicht möglich, denn bei einem gewiſſen Grade des Argen würde ſich das Menſchengeſchlecht ſelbſt aufreiben; daher man eben beim Anwachs groſser Greuelthaten und ihnen angemeſſener Uebel ſagt: nun kann es nicht mehr ärger werden, der jüngſte Tag iſt vor der Thür (F. 135.).

b. Der Eudämonismus. Er beſteht in der Behauptung: daſs das menſchliche Geſchlecht im continuirlichen Fortgang zum Beſſern, in ſeiner moraliſchen Beſtimmung, ſei. Dieſe Meinung iſt neuer als die vorige, und hat wohl allein unter Philoſophen, und in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, unter Pädagogen, Platz gefunden. Sie iſt eine gutmüthige Vorausſetzung der Moraliſten von Seneca bis zu Rouſſeau (R. 4. f.). Es iſt aber nicht abzuſehen, wie ſich das Quantum des Guten in der Anlage vermehren laſſe, da es durch die Freiheit des Subjects geſchehen müſste, wozu dieſes aber wieder einen gröſſern Fond des Guten bedürfen würde, als es einmal hat (F. 136.).

c. Der Abderitismus. Er beſteht in der Behauptung: daſs das menſchliche Geſchlecht im ewigen Stillſtande auf der jetzigen Stufe ſeines ſittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung ſei (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreiſe um denſelben Punct einerlei iſt). Dieſe Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben; denn geſchäftige Thorheit iſt der Charakter unſrer Gattung (F. 137.).

Durch Erfahrung unmittelbar iſt hier nichts auszumachen. An irgend eine Erfahrung muſs aber doch die wahrſagende Geſchichte des Menſchengeſchlechts angeknüpft werden. Und dieſe Begebenheit iſt die Denkungsart der Zuſchauer der franzöſiſchen Revolution. Die allgemeine Theilnehmung daran zeugte davon, daſs ein moraliſcher Charakter wenigſtens der Anlage nach im Menſchengeſchlecht iſt, der das Fortſchreiten zum Beſſern nicht allein hoffen läſst, ſondern ſelbſt ſich ſchon entwickelt. Denn dieſe Theilnehmung rührt her von dem Moraliſchen in dem Grundſatz der Evolution einer naturrechtlichen Verfaſſung. Ein ſolches Phänomen in der Menſchengeſchichte, als jene Revolution war, vergiſst ſich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen zum Beſſeren aufgedeckt hat, welches allein Natur und Freiheit nach innern Rechtsprincipien im Menſchengeſchlecht vereinigt. Es iſt alſo ein für die ſtrengſte Theorie haltbarer Satz: daſs das menſchliche Geſchlecht im Fortſchreiten zum Beſſern immer geweſen ſei, und ſo fernerhin fortgehen werde (F. 138. ff.).

Menſchenhaſs,

ſ. Haſs und Miſanthropie.

Menſchenliebe,

ſ. Philanthropie, Liebe, 2. und Nächſtenliebe.

Menſchenſcheu,

ſ. Miſanthropie.

Menſchenſchlag,

Menſchenſtamm, *generis humani varietas nativa*, *hominum ſtirps*, *varieté native du genre humain.* Die Naturgeſchichte, wenn ſie bloſs der Natur folgt, theilt die organiſirten Cörper in Stämme, und verſteht darunter diejenige Gattung von Thieren, welche in Anſehung der Erzeugung mit einander verwandt ſind (S. III. 67.). Nach dieſem Begriff gehören alle Menſchen auf der weiten Erde zu einer und derſelben Naturgattung, weil ſie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, wovon die Urſache iſt, daſs ſie alle zu einem einzigen Stamme gehören, woraus ſie entſprungen ſind. Wenigſtens haben ſie alle von einem Stamme entſpringen können; wäre das nicht wirklich der Fall geweſen, ſo gehörten ſie zwar alle zu einer und derſelben Gattung, aber nicht zu einer und derſelben Familie; die letztere Meinung würde aber die Anzahl der Urſachen ohne Noth vervielfältigen. Eine Thiergattung von Einem gemeinſchaftlichen Stamm enthält unter ſich nicht verſchiedene Arten (denn dieſe bedeuten eben die Verſchiedenheit der Abſtammung); ſondern die erblichen Abweichungen Einer Gattung, die erblichen Verſchiedenheiten organiſcher Cörper, die zu Einem Stamme gehören, heiſsen Abartungen (S. III. 68.). Unter den Abartungen heiſsen diejenigen Racen, welche ſich ſowohl bei allen Verpflanzungen (Verſetzungen in andere Landſtriche) in langen Zeugungen unter ſich beſtändig erhalten, als auch in der Vermiſchung mit andern Ab-

artungen deſſelbigen Stammes jederzeit halbſchlächtige Junge erzeugen. Der Begriff einer Race iſt alſo: der Claſſenunterſchied der Thiere eines und deſſelben Stammes*), ſo fern er unausbleiblich erblich iſt (S. III, 549.). Die Abartung, welche durch die Verpflanzung nach und nach erliſcht, obwohl mit Andern halbſchlächtige Jungen erzeugt, heiſst ein beſonderer Schlag (S. III, 68.). Neger und Weiſse z. B. gehören zwar vermuthlich zu Einem Stamm, aber ſie ſind doch zwei verſchiedene Racen, weil jede derſelben ſich in allen Landſtrichen perpetuirt, und beide mit einander halbſchlächtige Kinder oder Blendlinge, nehmlich Mulatten, erzeugen. Dagegen ſind Blonde und Brünette nicht verſchiedene Racen der Weiſsen; weil ein blonder Mann von einer brünetten Frau auch lauter blonde Kinder haben kann, obgleich jede dieſer Abartungen ſich bei allen Verpflanzungen viele Zeugungen hindurch erhält. Daher ſind ſie Spielarten der Weiſsen, d. i. ſolche Abartungen, die bei allen Verpflanzungen das Unterſchiedene ihrer Abartung zwar beſtändig erhalten (nacharten), aber in der Vermiſchung mit andern nicht nothwendig halbſchlächtig zeugen. Endlich bringt die Beſchaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit), imgleichen der Nahrung, nach und nach einen erblichen Unterſchied oder Schlag unter Thiere einerlei Stammes und Race, vornehmlich in Anſehung der Gröſse, Proportion der Gliedmaſsen, (plump oder geſchlank), des Naturells, der zwar

*) Wären ſie nicht von einem Stamme entſprungen, ſo würden ſie Arten heiſsen; ſo aber ſind es Racen (S. III. 548 *). Es giebt eben darum gar keine verſchiedenen Arten, ſondern nur Racen, von Menſchen. Denn ſonſt müſste man die Einheit des Stammes ableugnen, woraus ſie hätten entſpringen können. Allein dazu hat man keinen Grund, ſondern vielmehr Grund zum Gegentheil (ſ. 3.) (S. III. 548).

in der Vermiſchung mit fremden halbſchlächtig anartet, aber auf anderm Boden und bei anderer Nahrung (ſelbſt ohne Veränderung des Klima) verſchwindet. Es iſt angenehm, den verſchiedenen Schlag der Menſchen nach Verſchiedenheit dieſer Urſachen zu bemerken, wo er in eben dem Lande bloſs nach den Provinzen kenntlich iſt. Wenn die Abartung nicht mehr die urſprüngliche Stammbildung herſtellen kann, ſo heiſst ſie Ausartung; die Abartungen, die zwar oft, aber nicht beſtändig nacharten, heiſsen Varietäten. Wenn ſich etwas Charakteriſtiſches endlich ſo tief in die Zeugungskraft einwurzelt, daſs es einer Spielart nahe kommt, und ſich, wie dieſe, perpetuirt, ſo entſteht dadurch ein Familienſchlag. Auf der Möglichkeit, einen dauerhaften Familienſchlag zu errichten, durch ſorgfältige Ausſonderung der ausartenden Geburten von den einſchlagenden, beruhete Maupertuis Meinung. Er that nehmlich den Vorſchlag, einen von Natur edlen Schlag Menſchen in irgend einer Provinz zu ziehen, worin Verſtand, Tüchtigkeit und Rechtſchaffenheit erblich wären. Wenn die Natur ungeſtört (ohne Verpflanzung oder fremde Vermiſchung) viele Zeugungen hindurch wirken kann, ſo bringt ſie jederzeit endlich einen dauerhaften Schlag hervor, der Zeugungen auf immer kenntlich macht. Ein ſolcher Schlag würde eine Race genannt werden, wenn das Charakteriſtiſche nicht zu unbedeutend ſchiene, und zu ſchwer zu beſchreiben wäre (S. III, 69. ff.).

2. Nach dieſen Vorbegriffen würde die Menſchengattung (nach dem allgemeinen Kennzeichen derſelben in der Naturbeſchreibung genommen) in einem Syſtem der Naturgeſchichte in Stamm (oder Stämme), Race oder Abartung (*progenies claſſifica*) und verſchiedenen Menſchenſchlag abgetheilt werden können. Der letztere würde nicht unausbleibliche, nach einem

anzugebenden Geſetze ſich vererbende, alſo auch nicht zu einer Claſſeneintheilung hinreichende Kennzeichen enthalten (S. III, 348. f.). Von der Verſchiedenheit des urſprünglichen Stammes kann es keine ſichrern Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit, durch Vermiſchung zweier erblich verſchiedenen Menſchenabtheilungen fruchtbare Nachkommenſchaft zu gewinnen. Gelingt dieſes aber, ſo iſt die noch ſo groſse Verſchiedenheit der Geſtalt kein Hinderniſs, eine gemeinſchaftliche Abſtammung derſelben wenigſtens möglich zu finden. Sie haben ſich nehmlich, ungeachtet dieſer Verſchiedenheit, doch durch Zeugung in Ein beide Charaktere enthaltendes Product vereinigen können. Alſo haben ſie ſich auch aus einem, die Anlagen zur Entwickelung beider Charaktere in ſich verbergenden, Stamme durch Zeugung in ſo viel Racen theilen können. Die Vernunft wird aber nicht ohne Noth von zwei Principien ausgehen, wenn ſie mit einem auslangen kann. Jetzt iſt noch etwas von den erblichen Varietäten anzumerken, welche zur Benennung eines oder andern Menſchenſchlags (Familien- oder Volksſchlags) Anlaſs geben (S. III, 349. f.). Eine Erbeigenthümlichkeit, die mit einem gemeinſchaftlichen Abſtamme vereinbar iſt, iſt entweder nothwendig erblich, oder nicht; im erſtern Fall macht ſie den Charakter der Race, im andern der Varietät (S. III, 350. f.). Die Varietät unter Menſchen von ebenderſelben Race iſt, aller Wahrſcheinlichkeit nach, eben ſo zweckmäſsig in dem urſprünglichen Stamme belegen geweſen, als der Racenunterſchied. Die Varietät lag aber in dem Stamme, um die gröſste Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verſchiedener Zwecke, der Racenunterſchied hingegen, um die Tauglichkeit zu wenigern, aber weſentlichen Zwecken zu gründen und in der Folge zu entwickeln. Wenn die Anlagen zu den Racenunterſchieden ſich einmal entwickelt haben, welches ſchon in den älteſten Zei-

ten geſchehen ſeyn muſs, ſo entſtehen weiter keine neuen Formen dieſer Art, aber die alten erlöſchen auch nicht. Die Anlagen zu den Varietäten hingegen ſcheinen, wenigſtens unſerer Kenntniſs nach, eine an neuen Charakteren (äuſsern ſowohl als innern) unerſchöpfliche Natur anzuzeigen (S. III, 352.).

3. Forſter und Kant waren über zwei Puncte uneins:

a. Forſter behauptete: es gebe nur zwei erbliche Eigenthümlichkeiten, nehmlich: Neger und die übrigen Menſchen. Kant aber urtheilt, man ſei berechtigt, vier dergleichen zur vollſtändigen claſſifiſchen Eintheilung anzunehmen, nehmlich: Weiſse (*candidi Europae borealis*), Neger (*nigri Senegambiae*), Kalmücken (*cuprei coloris Americani*) und Hindus (*olivacei Indiae*); oder ganz nach den Farben: Hochblonde *) Schwarze, Kupferrothe und Olivengelbe.

b. Forſter findet zur Erklärung der Charaktere der Neger und übrigen Menſchen zwei urſprüngliche Menſchenſtämme nöthig; Kants Meinung aber iſt, es ſei möglich und dabei der philoſophiſchen Erklärungsart angemeſſener, die Charaktere aller vier erblichen Eigenthümlichkeiten als Entwickelung in einem Stamme eingepflanzter zweckmäſsigen erſten Anlagen anzuſehen.

*) Blumenbach nimmt fünf Racen an: die Caucaſiſche, Mongoliſche, Aethiopiſche, Amerikaniſche und Malaiſche; Girtanner auch, rechnet aber die Mongolen zu den Caucaſiern, und nimmt ſtatt derſelben die Hindus zu einer eigenen Race an, und ſondert von dieſen folglich noch die Malaien als eine eigene Race ab. Die letztern wären hiernach die Braunen. In Blumenbachs Abbildungen naturhiſtoriſcher Gegenſtände 1s Heft, Nr. 1—5. Götting. 1796 findet man Muſterköpfe ſeiner 5 Racen abgebildet.

Der phyſiſche erſte Urſprung organiſcher Weſen iſt aber überhaupt der Menſchenvernunft unergründlich, und eben ſo das halbſchlächtige Anarten in der Fortpflanzung derſelben. Forſter nimmt nun zwei ganz verſchiedene, urſprüngliche Menſchenſtämme an. Allein dieſes Syſtem verſchafft erſtlich für die Begreiflichkeit des Daſeyns der verſchiedenen Erbeigenthümlichkeiten durch Vernunft nicht die mindeſte Erleichterung; denn die Keime (in der Natur eines organiſchen Cörpers liegenden Gründe einer beſtimmten Auswickelung, wenn dieſe Auswickelung beſondere Theile betrifft) waren zwar, nach dieſem Syſtem, anfangs in zwei Stämmen von einander getrennt, abgeſondert, iſolirt, ſchmolzen aber doch in der Vermiſchung einträchtig zuſammen. Warum ſollten denn alſo nicht dieſe Keime gleich urſprünglich in einem einzigen Stamm zuſammen gelegen, und ſich in der Folge zweckmäſsig, für die erſte allgemeine Bevölkerung entwickelt haben? Zweitens, gab es mehrere urſprüngliche Stämme, ſo läſst es ſich gar nicht erklären und begreifen, warum nun in der wechſelſeitigen Vermiſchung derſelben unter einander der Charakter ihrer Verſchiedenheit gerade unausbleiblich anarte (S. III, 545.). Will man, um das Gegentheil zu beweiſen, Thiere anführen, die ſich, ungeachtet der Verſchiedenheit ihres Stammes, eben ſo vermiſchen und halbſchlächtig fortpflanzen: ſo wird man dies leugnen, und eben aus der fruchtbaren Vermiſchung auf die Einheit des Stammes ſchlieſsen, wie aus der Vermiſchung der Hunde und der Füchſe u. ſ. w. (S. III, 552. f.). Dieſe letztere Hypotheſe führt dabei noch den Vorzug bei ſich, daſs man dabei nicht für jeden Boden eine beſondere Schöpfung des Menſchen anzunehmen nöthig hat. Forſter iſt überdem durch Sömmerings Entdeckung der erblichen Eigenthümlichkeit der Haut bei den Negern bewogen worden, nur dieſe beiden Menſchenſtämme anzu-

nehmen; es kann aber bewieſen werden, daſs es noch andere eben ſo beharrlich vererbende, ſcharf abgeſchnittene Eigenthümlichkeiten giebt, und daſs es darum doch nicht nöthig iſt, mehrere Stämme als Einen anzunehmen (S. III, 356. ff.).

4. Daſs es mehrere, eben ſo beharrlich anerbende, ſcharf abgeſchnittene Eigenthümlichkeiten*) giebt, als die beiden, welche Forſter annimmt, beweiſet Kant von den olivenfarbenen Menſchen oder den Hindus, durch die Zigeuner. Daſs ſie Hindus (Oſtindier) ſind, dafür zeugt ihre Sprache und ihre Hautfarbe. Die letzte zu erhalten iſt die Natur ſehr hartnäckig geweſen. Denn ob man zwar ihre Anweſenheit in Europa bis auf zwölf Generationen zurück verfolgen kann, ſo kommt doch ihre Hautfarbe immer noch ſo vollſtändig zum Vorſchein, daſs, wenn ſie in Indien aufwüchſen, zwiſchen ihnen und den dortigen Landeseingebohrnen, allem Vermuthen nach, gar kein Unterſchied angetroffen werden würde. Sie zeugen ferner mit unſern alten Eingebohrnen unausbleiblich halbſchlächtige Kinder, welchem Geſetze die Race der Weiſsen in Anſehung keiner einzigen ihrer charakteriſtiſchen Varietäten unterworfen iſt (S. III, 362.).

*) Es iſt merkwürdig, daſs der Uebergang von einer Race zur andern immer nur durch drei Zwiſchenracen geht.

1. Der Weiſse zeugt mit dem Schwarzen den Mulatten, mit dem Mulatten den Terzeron, mit dem Terzeron den Quarteron oder Alvino, mit dem Quarteron einen Weiſsen. Und eben ſo iſt der Uebergang

2. vom Olivengelben zum Weiſsen ſo: Olivengelber, gelber Meſtize, gelber Caſtize, Poſtize, Weiſser.

3. Vom Kupferrothen zum Weiſsen ſo: Kupferrother, rother Meſtize, rother Caſtize, Octavon oder Eſpannolo, Weiſser.

5. Daſs es aber nicht nöthig ſei, mehr als Einen urſprünglichen Menſchenſtamm *) anzunehmen, beweiſet Kant ſo. Er nimmt an, daſs alle Anlagen zu den verſchiedenen Menſchenracen und Varietäten in Einem, dem erſten, Menſchenpaare vereinigt geweſen ſind. So paſsten alſo ihre Abkömmlinge, an denen noch die ganze urſprüngliche Anlage für alle künftige Abartungen ungeſchieden iſt, zu allen Klimaten (ſie konnten dazu durch Entwickelung der in ihnen liegenden Keime tüchtig werden). Dieſes alles aber verſteht ſich nur von der älteſten Zeit, welche lange genug (zur allmähligen Erdbevölkerung) gewährt haben mag, um allererſt einem Volke die zur Entwickelung ſeiner, der bleibenden Stelle, wo es ſich befand, angemeſſenen, Anlagen erforderlichen Einflüſſe des Klima und Bodens zu verſchaffen. Sobald aber nun dieſe, in dem erſten und gemeinſchaftlichen Menſchenſtamm angelegten, Keime **) zu den, jedem Klima angemeſſenen, Völkerſchaften entwickelt waren, hatte der Menſch nicht weiter Anlagen für jedes Klima in ſich, weil die Natur, durch dieſe ihre veranſtaltete Angemeſſenheit zum Klima, die Verwechſelung deſſelben, vornehmlich des warmen mit dem kältern, verhindert. Darum geben auch die nach nördlichen Gegenden vertriebenen Indier oder Neger (z. B. die creoliſchen Neger oder auch die Zigeuner) niemals einen zu anſäſsigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag ab (S. III, 364. f.). Oft aber ereignete es ſich, daſs die Entwickelung

*) Wie die Geſtalt des erſten Menſchenſtammes beſchaffen geweſen ſeyn möge, iſt jetzt unmöglich zu errathen; ſelbſt der Charakter der Weiſsen iſt nur die Entwickelung einer der urſprünglichen Anlagen (S. III. 558).

**) Dieſe Theorie beruht gänzlich auf der Unausbleiblichkeit der Anartung der Racenunterſchiede, die bei den (in 3. a) genannten Racen durch alle Erfahrung beſtätigt wird (S. III. 551).

der Anlagen für ein gewiſſes Klima noch nicht vollendet war, als das Volk ſchon wieder nach einem andern Himmelsſtrich vertrieben wurde, und alſo die erſte Entwickelung aufhörte, und die Entwickelung der Anlagen für ein anderes Klima ihren Anfang nahm. Dies ſcheint der Fall z. B. mit den Amerikanern geweſen zu ſeyn. Mit ihnen hatte die Entwickelung der Anlagen für ein ſüdliches Klima den Anfang genommen, mitten in dieſer Entwickelung wurden ſie in die nördlichern Gegenden getrieben. Die noch nicht vollendete Entwickelung hörte nun auf, und die für das nördlichere Clima fing an. Setzet nun, dieſer Menſchenſchlag hatte ſich nordoſtwärts immer weiter bis nach America hinübergezogen, eine Meinung, die ſehr wahrſcheinlich iſt, ſo wurde in dieſer Zeit die Entwickelung der Anlagen für die nördlichern Gegenden vollendet. Als er ſich nun weiter nach Süden ausbreitete, waren folglich ſeine Naturanlagen bereits vollkommen entwickelt. Daher war nun für dieſen Menſchenſchlag alle weitere Anartung für ein neues Klima unmöglich. Und ſo war nun eine Race gegründet (S. III, 368. f.). Eine wichtige Beſtätigung der Ableitung der unausbleiblich erblichen Verſchiedenheiten durch Entwickelung urſprünglich und zweckmäſsig in Einem Menſchenſtamme für die Erhaltung der Art zuſammenbefindlicher Anlagen, iſt folgende. Die entwickelten Racen werden nicht ſporadiſch (in allen Welttheilen, in einerlei Klima, auf gleiche Art) zerſtreuet, ſondern cycladiſch in vereinigten Haufen, die ſich innerhalb der Grenzlinie eines Landes vertheilt haben, angetroffen. Jede dieſer Racen iſt gleichſam iſolirt, und da ſie bei dem gleichen Klima doch von einander ſich unterſcheiden, ſo machen ſie die Meinung von dem Urſprunge ihres ihnen unabtrennlich anhängenden Charakters aus der Wirkung des Klima ſehr unwahrſcheinlich. Sie beſtätigen dagegen die Vermuthung einer durchgängigen Zeugungsverwandtſchaft durch

Einheit der Abſtammung. Aber ſie beſtätigen auch zugleich die Vermuthung, daſs die Urſache ihres claſſiſiſchen Unterſchiedes in ihnen ſelbſt und nicht bloſs im Klima liege. Auch ſehen wir daraus, daſs dieſe Urſache eine lange Zeit erfordert haben muſs, um ihre Wirkung, angemeſſen dem Orte der Fortpflanzung, zu thun. Endlich erhellet, daſs, als der claſſiſiſche Unterſchied einmal zu Stande gekommen war, er durch keine Verſetzungen neue Abarten mehr möglich werden läſst. Folglich kann die Urſache für nichts anders, als für eine ſich allmählig zweckmäſsig entwickelnde, in den Stamm gelegte, urſprüngliche Anlage gehalten werden. Dieſem Beweisgrunde ſcheint zwar die in den zu Südaſien und ſo weiter oſtwärts zum ſtillen Ocean gehörigen Inſeln zerſtreuete Race der Papuas Abbruch zu thun; aber die daneben anzutreffende wunderſame Zerſtreuung noch andrer Racen macht es wieder gut. Daſs nehmlich die Haraforas und gewiſſe mehr dem reinen indiſchen Stamme ähnliche Menſchen mitten unter den Papuas angetroffen werden, ſchwächt auch den Beweis für die Wirkung des Klima auf die Erbeigenſchaft, indem dieſe in einem und demſelben Himmelsſtriche doch ſo ungleichartig ausfällt (S. III. 370. ff.). So lagen in den Keimen eines einzigen erſten Stammes die Anlagen zu aller claſſiſchen Verſchiedenheit, damit er zu allmäliger Bevölkerung der verſchiedenen Weltſtriche tauglich war. Hieraus allein läſst ſich verſtehen, warum, wenn dieſe Anlagen ſich gelegentlich, und dieſem gemäſs auch verſchiedentlich, auswickelten, verſchiedene Claſſen von Menſchen entſtehen muſsten. Dieſe muſsten in der Folge nothwendig ihren beſtimmten Charakter in die Zeugung mit andern Menſchen bringen, weil er zur Möglichkeit ihrer eigenen Exiſtenz, mithin auch zur Möglichkeit der Fortpflanzung der Art gehörte. Von ſolchen halbſchlächtig anerbenden Eigenſchaften iſt man alſo genöthigt, auf dieſe ihre Ableitung von

einem einzigen Stamme zu schliessen, weil ohne diesen die Nothwendigkeit des Anartens nicht begreiflich wäre (S. III, 546. f.).

6. Zu Einem und demselben Stamme zu gehören, bedeutet nicht so fort, von einem einzelnen ursprünglichen Paare erzeugt zu seyn, sondern die jetzt in einer gewissen Thiergattung anzutreffenden Mannigfaltigkeiten dürfen darum nicht als so viel ursprüngliche Verschiedenheiten angesehen werden. Wenn nun der erste Menschenstamm aus noch so viel Personen (beiderlei Geschlechts), die aber alle gleichartig waren, bestand: so kann man die jetzigen Menschen eben so gut von einem einzigen Paare, als von vielen derselben ableiten (S. III, 375. *)).

7. Kant leitet alle Organisation von organischen Wesen (durch Zeugung) ab, und spätere Formen (dieser Art Naturdinge) nach Gesetzen der allmähligen Entwickelung von ursprünglichen Anlagen (dergleichen sich bei den Verpflanzungen der Gewächse häufig antreffen lassen), die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieser Stamm selbst entstanden sei, diese Aufgabe liegt gänzlich über die Grenzen aller dem Menschen möglichen Physik hinaus, innerhalb welcher allein eine Erklärung vom Naturursprunge der Naturdinge möglich ist (S. III, 374.). Forsters Hypothese hierüber ist ganz grundlos. Er läſst die Erde kreissen, und Thiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres gleichen, aus ihrem weichen, vom Meeresschlamme befruchteten Mutterschooss hervorbringen. Er gründet hierauf Localzeugungen organischer Gattungen, da Afrika seine Menschen (die Neger), Asien die seinigen (alle übrigen) hervorbrachte. Davon leitet er nun die Verwandtschaft Aller in einer unmerklichen Abstufung vom Menschen zum Wallfische und so weiter hinab (vermuthlich bis zu Moosen und Flechten, nicht bloss im Verglei-

chungsſyſtem, ſondern im Erziehungsſyſtem aus gemeinſchaftlichem Stamme) gehenden Naturkräfte organiſcher Weſen ab (S. III, 374. f.).

Zwei merkwürdige Schriften hierüber ſind: *De generis humani varietate nativa, auct. I. Fr. Blumenbach. ed. III. Gottingae* 1795. 8. und Ueber das Kantiſche Princip für die Naturgeſchichte, von D. Chr. Girtanner, Göttingen, 1796. 8.

Kant. Von den verſchiedenen Racen der Menſchen, im 2. Th. von Engels Philoſophen für die Welt. 1 Aufl. 1777.

Deſſ. Beſtimmung des Begriffs einer Menſchenrace, in der Berlin. Monatsſchr. 1785. Nov.

Deſſ. Ueber den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie, im Teutſchen Merkur. 1788. Jan. u. Febr.

Menſchenſtamm,

ſ. Menſchenſchlag.

Menſchenvernunft,

gemeine, *ratio communis, bon ſens.* So nennt man die Vernunft des Menſchen, in ſo fern ſie ſich innerhalb dem Kreiſe der gemeinen Erkenntniſs in dem, was der Menſch thun ſoll (den moraliſchen Vorſchriften) hält, d. i. derjenigen Erkenntniſs, die auf das gemeine Leben anwendbar iſt, ohne die oberſten Gründe dieſer Erkenntniſs zu unterſuchen (G. 23. und 1. Vorr. 14.), ſ. Vernunft und Menſchenverſtand.

Menſchenverſtand,

gemeiner, ſ. Gemeinſinn, 1.

Es giebt drei Maximen des gemeinen Menschenverstandes: die Maxime

a. des Verstandes: Selbstdenken, dies ist die Maxime der vorurtheilsfreien Denkungsart;

b. der Urtheilskraft: An der Stelle jedes Andern denken, dies ist die Maxime der erweiterten Denkungsart;

c. der Vernunft: Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken, dies ist die Maxime der consequenten Denkungsart.

(M. II, 645. U. 158.).

2. Die Maxime Selbst zu denken ist die einer niemals passiven Vernunft; Vernunft und Verstand werden hier im weitern Sinne des Worts für gleichbedeutend genommen. Wenn aber das Selbstdenken zum Unterschiede von den beiden übrigen eine Maxime des Verstandes heifst, so wird das Wort Verstand, in engerer Bedeutung, für das Vermögen der Begriffe und Regeln genommen. Der Hang zur passiven Vernunft, das ist, sich in Ansehung der Begriffe und Regeln von Andern vordenken zu lassen, die Begriffe und Regeln Anderer blofs anzunehmen, sie darum für richtig zu halten, weil sie Andere gedacht haben, und für richtig halten, ist das Vorurtheil. Dies ist Heteronomie der Vernunft, d. i. die Vernunft denkt dann nicht selbst, nach eigenen Gesetzen, sondern läfst sich von Andern Gesetze geben. Das gröfste Vorurtheil unter allen aber ist der Aberglaube, s. Aberglaube. Befreiung vom Aberglauben heifst Aufklärung, s. Aufklärung. Es ist hier aber nicht die Rede davon, wie es der Verstand macht, um Begriffe zu bilden, oder Regeln aus sich selbst

zu erzeugen, ſondern von der Denkungsart, einen zweckmäſsigen Gebrauch von dieſem Vermögen zu machen. Sie iſt alſo eine Vorſchrift, zur Weisheit, welche die Idee vom geſetzmäſsig vollkommenen Gebrauch der Vernunft iſt, zu gelangen. Der Menſch kann freilich nur immer nach derſelben ſtreben und ſich ihr nähern, denn ſie zu erreichen, iſt wohl zu viel von Menſchen gefordert (U. 158. A. 122.).

3. Die Maxime, an der Stelle jedes Andern zu denken, iſt die eines Mannes von erweiterter Denkungsart. Erweiterte Denkungsart heiſst hier, wenn man ſich über die ſubjectiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwiſchen ſo viele Andere wie eingeklammert ſind, wegſetzt. Darum heiſst nun auch dieſe Maxime eine Maxime der Urtheilskraft, weil ſie die Denkungsart iſt, einen zweckmäſsigen Gebrauch von der Urtheilskraft zu machen, dadurch, daſs man aus einem allgemeinen Standpunct (den man dadurch nur beſtimmen kann, daſs man ſich in den Standpunct Anderer verſetzt) über ſein eigenes Urtheil reflectirt. Wenn man alſo Menſchen ſeine Urtheile mittheilt, ſo ſoll man nicht nach Gründen, die in uns, ſondern die in der Sache liegen, urtheilen. Wenn alſo auch der Umfang und der Grad der Einſicht, wohin die bloſse Naturgabe des Menſchen reicht, (weil nehmlich hier nicht von wiſſenſchaftlicher Erkenntniſs, ſondern von Einſicht des gemeinen Menſchenverſtandes die Rede iſt), noch ſo klein iſt: ſo ſoll doch ein Jeder dieſe Maxime einer erweiterten Denkungsart haben. Man muſs ſich alſo an die Stelle jedes Andern denken, um einzuſehen, ob er auch wohl unſern Gründen ſeinen Beifall geben könnte, welches, wenn ſie bloſs in uns liegen, nicht möglich iſt (U. 159. A. 122.).

4. Die Maxime, jederzeit mit ſich ſelbſt

einſtimmig zu denken, iſt die der conſequenten Denkungsart. Dies iſt die Maxime der Vernunft in der engern Bedeutung des Worts, nehmlich die Maxime, die Vernunft, als das Vermögen der Principien, gehörig zu gebrauchen, und niemals ſeinem einmal anerkannten Princip, und wenn noch ſo viel Hinderniſſe im Wege wären, entgegen zu denken, oder nie bald ſo und dann wieder anders zu denken. Dieſe Denkungsart iſt am ſchwerſten zu erreichen. Sie kann auch nur dadurch erreicht werden, daſs man eine vorurtheilsfreie Denkungsart mit einer erweiterten verbindet, und durch öftere Befolgung der Maxime derſelben eine gewiſſe Fertigkeit darin erlangt. Die Hinderniſſe, die einer conſequenten Denkungsart entgegen ſtehen, ſind nehmlich die Vorurtheile und das Intereſſe, und da kömmt es denn ſehr oft, daſs Jemand von ſeinem Princip abweicht (inconſequent verfährt), wenn das Vorurtheil oder das Intereſſe ihn dazu verleitet. Die wahre Weisheit iſt alſo gänzliche Unabhängigkeit vom Vorurtheil und Intereſſe, und gänzliche Abhängigkeit von Principien (U. 160. A. 122.).

5. Geſunder Menſchenverſtand, ſ. Hume, 8. und Verſtand, geſunder.

Kant. Critik d. Urtheilskraft. §. 40. S. 158. ff.

Deſſ. Anthropologie. §. 33. S. 122.

Menſchheit,

ſ. Menſch, 2. ff.

Anlage zu derſelben, ſ. Anlage.

Menſchlichkeit,

ſ. Humanität.

Die äſthetiſche oder ſinnliche Menſchlichkeit (ſ. Humanität, 5.) heiſst auch die Leutſeligkeit, und beſteht in dem Gefühl der wechſelſeitigen Liebe der Menſchen zu einander (Gefühl der Menſchenliebe) (T. 159.). S. auch Nächſtenliebe.

Merkmahl,

Kennzeichen der Erkenntniſs und der Sachen, *nota*, *diſcrimen*, *character cognitionis et rei*, *note*, *caractère de la connoiſſance et de la choſe*. Dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniſs deſſelben ausmacht; oder, eine Partialvorſtellung, ſo fern ſie als Erkenntniſsgrund der ganzen Vorſtellung betrachtet wird. Alle unſre Begriffe ſind demnach Merkmahle, und alles Denken iſt nichts anders als ein Vorſtellen durch Merkmahle (L. 85.). So iſt die Vernunft ein Merkmahl des Menſchen, und ein Theil der Erkenntniſs deſſelben, folglich auch ein Merkmahl unſrer Erkenntniſs des Menſchen.

2. Ein jedes Merkmahl läſst ſich von zwei Seiten betrachten:

a. als Vorſtellung an ſich ſelbſt;

b. als Partialvorſtellung, d. i. als gehörig wie ein Theilbegriff zu der ganzen Vorſtellung eines Dinges, und dadurch als Erkenntniſsgrund dieſes Dinges ſelbſt. (L. 85.).

So kann ich mir die Vernunft an ſich ſelbſt vorſtellen, ich kann ſie mir aber auch als Partialvorſtellung des Begriffs Menſch vor-

ſtellen, oder als eine Vorſtellung betrachten, aus der ich den Menſchen erkenne *).

3. Alle Merkmahle, als Erkenntniſsgründe betrachtet, ſind von zwiefachem Gebrauche, entweder einem innerlichen oder einem äuſserlichen.

a. Der innere Gebrauch der Merkmahle beſteht in der Ableitung, um durch Merkmahle, als ihre Erkenntniſsgründe, die Sache ſelbſt zu erkennen. So iſt es ein innerer Gebrauch der Merkmahle Vernunft und Thier, wenn ich den Begriff Menſch von ihnen ableite, und ſage, der Menſch gehört ſowohl unter die Claſſe der Weſen, welche Vernunft haben (überſinnliche Weſen), als unter die Claſſe der Thiere (ſinnliche Weſen).

b. Der äuſsere Gebrauch der Merkmahle beſteht in der Vergleichung, um durch Merkmahle, als Theile der Erkenntniſs eines Dinges, daſſelbe mit andern nach den Regeln der Identität und Diverſität (Verſchiedenheit) zu vergleichen. So kann man durch das Merkmahl, Vernunft, den Menſchen mit den übrigen Thie-

*) Kant verwechſelt hier gar nicht die Wörter Merkmahl und Vorſtellung, wie ein Recenſent (Neue allgem. deutſche Bibliothek. LVIII. B. 2. St. S. 372) ihm Schuld giebt. Dieſe Begriffe werden hier, wie auch Recenſ. mit Recht fordert, genau unterſchieden. Nur behauptet Kant, jedes Merkmahl ſei eine Vorſtellung. Dies giebt ein Jeder zu, in ſo fern das Merkmahl ein Kennzeichen der Erkenntniſs iſt; denn Erkenntniſs iſt doch ein Inbegriff von Vorſtellungen. Will man es nun vom Merkmahl, in ſo fern es ein Kennzeichen der Sachen iſt, leugnen, ſo bedenkt man nicht, daſs zwar dasjenige, was da macht, daſs das Merkmahl eine reale Vorſtellung iſt, an der Sache zu finden ſeyn muſs, daſs dieſs aber doch, wenn es ein Merkmahl heiſsen ſoll, einen Theil unſerer Erkenntniſs ausmachen, alſo, als Merkmahl, Vorſtellung ſeyn muſs. Hierdurch wird der Idealismus nicht erſchlichen, der gar kein Object der Logik ſeyn, und aus derſelben nicht hergeleitet werden kann.

ren vergleichen, um zu sehen, worin er von ihnen unterschieden ist. Da man ihn nun hieran erkennen, aus andern heraus finden, und es gleichsam ein Mahl ist, woran man sich ihn merken kann, so ist die deutsche Benennung Merkmahl sehr passend (L. 85.). Ich will nun die verschiedenen Arten von Merkmahlen alphabetisch aufführen.

4. Aeusseres Merkmahl (*nota externa, relatio*), s. Merkmahl, ausserwesentliches, b.

5. Analytisches Merkmahl (*nota analytica*) ist ein Theilbegriff meines wirklichen Begriffs; ich denke dieses Merkmahl schon wirklich in meinem Begriff. So sind Vernunft und Thier analytische Merkmahle des Begriffs Mensch, denn ich denke mir wirklich in dem Begriff Mensch ein vernünftiges Thier. Diese Merkmahle, sagt K., sind alle Vernunftbegriffe, d. h. solche, die gänzlich *a priori* als Merkmahle des Begriffs, dessen Theilbegriffe sie sind, erkannt werden können. Man muss diesen Gebrauch des Worts Vernunftbegriff wohl unterscheiden von einem andern, s. Begriff, Vernunftbegriff, nach welchem es eine Idee bedeutet. K. hat zuerst auf diese Beschaffenheit gewisser Merkmahle aufmerksam gemacht, man kann ein solches Merkmahl auch ein zergliederndes, erläuterndes oder auflösendes Merkmahl nennen; s. den Art. Analytisches Urtheil. Schwab meint zwar (Preisschr. S. 157.), man habe die analytischen Urtheile (und also auch die analytischen Merkmahle) schon längst unter dem Namen der identischen gekannt; allein wenn dieses auch von denen gilt, in welchen das Prädicat mit dem Subject vollkommen einerlei ist, so hat man doch nicht diejenigen Sätze identische genannt, in welchen das Prädicat ein Theilbegriff des Subjects ist (L. 86.).

6. Attribut, f. Eigenfchaft und Merkmahl, conftitutives.

7. Aufserwefentliches, veränderliches, zufälliges Merkmahl (*nota extraeffentialis*, *variabilis*, *contingens*) ift ein folches, das von dem Begriff des Dinges getrennt werden kann (L. 89.). So ift gelehrt ein aufserwefentliches Merkmahl des Menfchen, denn es gehört nicht gerade zu dem Begriff eines Menfchen. Diefe Merkmahle haben das Eigenthümliche, dafs fie Sätzen *a priori* nicht zu Prädicaten dienen können, weil fie vom Begriff des Subjects abtrennlich, und alfo nicht nothwendig mit ihm verbunden find. Sie können daher auch zufällige Merkmahle heifsen, und find von zwiefacher Art, entweder

a. innere, wenn fie innere Beftimmungen eines Dinges betreffen, in welchem Falle fie auch Modi heifsen. So bezeichnet das Merkmahl der Gelehrfamkeit eine innere Beftimmung, und da es ein aufserwefentliches Merkmahl ift, einen Modus des Menfchen oder

b. äufsere, wenn fie äufsere Beftimmungen eines Dinges betreffen; fie heifsen auch Verhältniffe. So bezeichnet das Merkmahl Herr oder Knecht nur eine äufsere Beftimmung oder ein Verhältnifs des Menfchen (L. 90.).

8. Bejahendes Merkmahl (*nota affirmativa*, *pofitiva*) ift ein folches, durch welches wir erkennen, was das Ding ift (L. 87.). Vernünftig ift ein bejahendes Merkmahl des Begriffs Menfch, denn wir erkennen dadurch, was der Menfch ift. Durch bejahende Merkmahle wollen wir alfo etwas verftehen (L. 88.).

9. **Conſtitutives, primitives, grundweſentliches Merkmahl, weſentliches Merkmahl in engerer Bedeutung** (*nota conſtitutiva, eſſentialis in ſenſu ſtrictiſſimo*). Dasjenige nothwendige oder weſentliche Merkmahl, das dem Dinge zukommt als Grund andrer Merkmahle von Einer und derſelben Sache (L. 89.), oder das zu des Dinges Weſen als Beſtandſtück deſſelben gehört (C. 82.). Die drei Seiten eines Triangels ſind conſtitutive Merkmahle deſſelben, denn ſie gehören nicht nur nothwendig zum Weſen des Triangels, ſondern ſie ſind auch der Grund davon, daſs der Triangel nothwendig drei Winkel hat, ſie ſind Beſtandſtücke ſeines Weſens und heiſsen daher auch weſentliche Stücke (*eſſentialia*) deſſelben. Eben ſo ſind in dem Begriff Menſch, Thier und Vernunft primitive Merkmahle oder weſentliche Stücke. Der Inbegriff aller weſentlichen Stücke oder grundweſentlichen Merkmahle eines Dinges iſt das logiſche Weſen (*complexus notarum primitivarum, ſ. conceptum aliquem primitive conſtituentium*) (L. 90. C. 83.). Wollen wir z. B. das logiſche Weſen des Cörpers beſtimmen, ſo haben wir gar nicht nöthig, die Data dazu in der Natur aufzuſuchen; wir dürfen unſere Reflexion nur auf die Merkmahle richten, die als weſentliche Stücke den Grundbegriff deſſelben urſprünglich conſtituiren (auf Undurchdringlichkeit und Raumeserfüllung). Denn das logiſche Weſen iſt ja ſelbſt nichts anders, als der erſte Grundbegriff aller nothwendigen Merkmahle eines Dinges (L. 91.). Die weſentlichen Stücke enthalten alſo kein Prädicat oder Merkmahl, welches aus andern in demſelben Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte (C. 829. f.).

10. **Coordinirtes Merkmahl** (*nota coordinata*). Ein Merkmahl, ſo fern es mit einem

andern als ein unmittelbares Merkmahl der Sache vorgeſtellt wird (L. 86.). So ſind Vernunft und Thier coordinirte Merkmahle des Begriffs Menſch, denn ſie werden beide als unmittelbare Merkmahle des Menſchen vorgeſtellt, ſie ſind daher beide von einander unabhängig, und ſtehen daher dem Range nach neben einander. Die Verbindung coordinirter Merkmahle zum Ganzen des Begriffs heiſst ein Aggregat, und dieſe Aggregation coordinirter Merkmahle macht die Totalität (Vollſtändigkeit) des Begriffs aus, die aber in Anſehung ſynthetiſcher empiriſcher Begriffe nie vollendet ſeyn kann, ſondern einer geraden Linie ohne Grenzen gleicht; man kann nehmlich nie alle Begriffe angeben, die ſich als unmittelbare Begriffe des Dinges denken laſſen (L. 86.).

11. Entferntes, mittelbares Merkmahl (*nota remota*, *mediata*). Ein Merkmahl von dem Merkmahle eines Dinges (S. II, 114.). Nothwendig iſt ein Merkmahl Gottes, unveränderlich iſt ein Merkmahl des Nothwendigen, alſo iſt unveränderlich ein entferntes oder mittelbares Merkmahl Gottes. Zwiſchen dem entfernten Merkmahle und dem Dinge iſt alſo immer noch ein Zwiſchenmerkmahl. Ein entferntes Merkmahl kann nur durch das Zwiſchenmerkmahl mit der Sache verglichen werden. Man kann auch ein Merkmahl durch ein Zwiſchenmerkmahl mit einer Sache verneinend vergleichen, wenn das Merkmahl nehmlich dem Zwiſchenmerkmahl, ſofern daſſelbe bejahet iſt, widerſtreitet. Zufällig widerſtreitet als ein Merkmahl dem Nothwendigen, nothwendig iſt aber ein Merkmahl von Gott, und ſo erkennet man vermittelſt eines Zwiſchenmerkmahls (nothwendig), daſs zufällig ein verneinendes Merkmahl von Gott ſei. Iſt aber das Zwiſchenmerkmahl verneinend, ſo iſt darum doch noch nicht ein Merkmahl,

das diesem Zwischenmerkmahl widerstreitet, ein bejahendes Merkmahl des Dinges, von dem das Zwischenmerkmahl verneinend ist. Sehend ist ein Merkmahl, das von Gott verneinend ist, denn Gott hat den Sinn des Gesichts nicht. Blind ist ein dem Sehend widerstreitendes Merkmahl, aber demungeachtet kann doch von Gott nicht gesagt werden, er sei blind; denn er ist weder sehend noch blind, weil diese Merkmahle nur von Wesen gelten, die durch Sinne erkennen (S. II, 114.). Die mittelbaren Merkmahle sind darum sehr wichtig, weil sie allein die Vernunftschlüsse möglich machen; denn ein Vernunftschluss ist nichts anders, als ein Urtheil durch ein mittelbares Merkmahl, oder die Vergleichung eines Merkmahls mit einer Sache vermittelst eines Zwischenmerkmahls (S. II, 114.). Die Beziehung des Merkmahls zu der Sache in dem Urtheile: die menschliche Seele ist ein Geist, deutlich zu erkennen, kann man sich des Zwischenmerkmahls vernünftig bedienen, so dass man vermittelst desselben Geist als ein mittelbares Merkmahl der menschlichen Seele ansehe. Es müssen nothwendig hier drei Urtheile vorkommen, nehmlich:

a. Geist ist ein Merkmahl des Vernünftigen;

b. vernünftig ist ein Merkmahl der menschlichen Seele;

c. Geist ist ein (entferntes oder mittelbares) Merkmahl der menschlichen Seele.

Diese drei Handlungen des Urtheilens machen den Vernunftschluss aus, also ist derselbe nichts anders, als die Vergleichung eines entfernten Merkmahls mit der Sache selbst durch diese drei Handlungen, d. i. ein Urtheil durch ein

mittelbares Merkmahl (S. II, 115.), ſ. Figur, 26. ff.

12. Fruchtbares, wichtiges Merkmahl (*nota foecunda*, *gravior*). Ein ſolches Merkmahl, das ein Erkenntnißgrund von groſsen und zahlreichen Folgen iſt, theils in Anſehung ſeines innern Gebrauchs — des Gebrauchs in der Ableitung — ſo fern es hinreichend iſt, um dadurch ſehr viel an der Sache ſelbſt zu erkennen; theils in Rückſicht auf ſeinen äuſsern Gebrauch — den Gebrauch in der Vergleichung — ſo fern es dazu dient, ſowohl die Aehnlichkeit eines Dinges mit vielen andern, als auch die Verſchiedenheit deſſelben von vielen andern zu erkennen. So iſt die Vernunft ein wichtiges und fruchtbares Merkmahl eines Menſchen. Uebrigens müſſen wir hier die logiſche Wichtigkeit und Fruchtbarkeit von der praktiſchen, der Nützlichkeit und Brauchbarkeit, unterſcheiden.

13. Inneres Merkmahl (*nota interna*, *modus*), ſ. Merkmahl, auſserweſentliches, a.

14. Leeres, geringes, unwichtiges Merkmahl (*nota infoecunda*, *levior*). Ein ſolches Merkmahl, das ein Erkenntniſsgrund von kleinen und wenigen Folgen iſt. Dies gilt wieder (ſ. Merkmahl, fruchtbares) theils in Anſehung ſeines innern Gebrauchs, des Gebrauchs in der Ableitung, theils in Rückſicht auf ſeinen äuſsern Gebrauch, den Gebrauch in der Vergleichung. So iſt Ding ein ſehr leeres und unwichtiges Merkmahl des Menſchen; denn es dient weder viel dadurch abzuleiten noch zu vergleichen (L. 88.).

15. Mittelbares Merkmahl, ſ. Merkmahl, entferntes.

16. Nothwendiges, unveränderliches, wesentliches Merkmahl (*nota necessaria, invariabilis, essentialis, ad essentiam s. internam possibilitatem pertinens*) ist ein solches, das jederzeit bei der vorgestellten Sache muss anzutreffen seyn (L. 89.), oder zur innern Möglichkeit des Begriffs gehört (C. 82.), oder durch einen Satz *a priori* dem Subject beigelegt wird (C. 82.). So ist die Vernunft ein nothwendiges Merkmahl des Menschen, denn sie muss jederzeit bei dem Menschen anzutreffen seyn, ein Mensch ohne Vernunft wäre kein Mensch. Diese Merkmahle kann man nicht aufheben, ohne den Begriff zu zerstören, zu welchem sie gehören, sie sind von den Begriffen des Subjects unabtrennlich (C. 82.). Unter diesen nothwendigen Merkmahlen giebt es aber noch einen Unterschied; sie sind nehmlich entweder

a. constitutive, s. Merkmahl, constitutives; oder

b. Attribute, s. Eigenschaft.

(L. 89.) Das logische Wesen eines Dinges kann zwar allerdings aus der Erfahrung erkannt werden, aber dies ist nicht nöthig, denn es kömmt dabei nicht darauf an, ob ein solches Ding da ist, oder existirt, welches das Realwesen ist, sondern nur, ob es logisch möglich ist, d. i. ohne Widerspruch gedacht werden kann. Das logische Wesen ist der erste Grundbegriff aller nothwendigen Merkmahle eines Dinges. Die Nothwendigkeit der Merkmahle aber muss auf einem Satz *a priori* beruhen, und dieser ist, dass einem Dinge nothwendig die Merkmahle zukommen müssen, die zu seinem Begriff gehören (L. 90. f.), s. Merkmahl, constitutives. Uebrigens müssen alle Sätze, die *a priori* gelten, solche Prädicate, d. i. alle Dinge, die

a priori erkannt werden, ſolche Merkmahle enthalten.

17. Primitives Merkmahl, ſ. Merkmahl, conſtitutives.

18. Subordinirtes Merkmahl (*nota ſubordinata*). Ein Merkmahl, ſo fern es nur vermittelſt des andern an dem Dinge vorgeſtellt wird (L. 86.). So iſt Thier ein ſubordinirtes Merkmahl des Begriffs Vogel, denn es wird nur vermittelſt des Begriffs lebendig an dem Vogel vorgeſtellt. Thier iſt von lebendig abhängig, und ſteht daher dem Range nach unter ihm. Die Verbindung ſubordinirter Merkmahle zum Ganzen des Begriffs heiſst eine Reihe. Dieſe Reihe ſubordinirter Merkmahle ſtöſst *a parte ante*, oder auf Seiten der Gründe, an unauflösliche Begriffe, die ſich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern laſſen. *A parte poſt*, oder in Anſehung der Folgen hingegen, iſt dieſe Reihe unendlich, weil wir zwar ein höchſtes *genus*, aber keine unterſte *ſpecies* haben. Mit der Analyſis der Begriffe in der Reihe ſubordinirter Merkmahle wächſt die intenſive oder tiefe Deutlichkeit, ſo wie mit der Syntheſis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinirter Merkmahle die extenſive oder ausgebreitete Deutlichkeit (L. 87.).

19. Synthetiſches Merkmahl (*nota ſynthetica*) iſt ein Theilbegriff des bloſs möglichen ganzen Begriffs; der alſo durch eine Syntheſis mehrerer Begriffe erſt werden ſoll. So iſt ſchwer ein ſynthetiſches Merkmahl des Begriffs Cörper; denn ob ein Cörper ſchwer ſei, und alſo dieſes Merkmahl auch zu ſeinen übrigen gehöre, das erhellet nicht ehe als durch eine Unterſuchung von etwas anderm auſser dem Begriffe. Es iſt möglich, daſs der Cörper auch die-

ſes Merkmahl habe, hätte er es aber nicht, ſo würde er dennoch ein Cörper ſeyn. Dieſe Merkmahle können Erfahrungsbegriffe ſeyn, aber auch Begriffe *a priori*. K. hat zuerſt dieſe Beſchaffenheit gewiſſer Merkmahle entdeckt, man kann ein ſolches Merkmahl auch ein erweiterndes Merkmahl, ein Erweiterungsmerkmahl nennen, ſ. den Art. ſynthetiſches Urtheil.

20. Unmittelbares Merkmahl (*nota immediata, proxima*). Ein Merkmahl von der Sache ſelbſt, zwiſchen welchem alſo und der Sache kein Zwiſchenmerkmahl iſt. So iſt nothwendig ein unmittelbares Merkmahl Gottes. Das unmittelbare Merkmahl kann zwiſchen der Sache ſelbſt und dem mittelbaren Merkmahl die Stelle eines Zwiſchenmerkmahls vertreten, weil nur durch daſſelbe das mittelbare Merkmahl mit der Sache ſelbſt verglichen wird. Das unmittelbare Merkmahl iſt alſo dasjenige, was ich mir am Subject ſelbſt, und nicht an einem Merkmahl deſſelben vorſtelle. Die Vernunft iſt ein unmittelbares Merkmahl des Menſchen. Es kann aber auch ein mittelbares Merkmahl als ein unmittelbares gebraucht und vermittelſt deſſelben wieder ein noch entfernteres Merkmahl von der Sache erkannt werden. So iſt unveränderlich ein mittelbares Merkmahl Gottes, ſ. Merkmahl, entferntes, es kann aber als ein unmittelbares gebraucht werden, um dadurch zu erkennen, daſs die Dauer Gottes durch keine Zeit zu meſſen iſt, weil durch die Zeit meſsbar dem Unveränderlichen widerſtreitet (S. II, 114. ff.). Die unmittelbaren Merkmahle ſind der Grund aller Urtheile; denn urtheilen iſt nichts anders, als ein Ding durch unmittelbare Merkmahle beſtimmen oder erkennen.

21. Unwichtiges Merkmahl, ſ. Merkmahl, leeres.

22. Unzureichendes Merkmahl (*nota insufficiens*) ist ein solches, das nicht hinreicht, das Ding jederzeit von allen andern zu unterscheiden. Das Bellen des Hundes ist z. B. ein unzureichendes Merkmahl desselben, denn es reicht nicht zu, ihn von dem gemeinen Seehund, dessen Laute auch ein heiseres Bellen sind, zu unterscheiden, s. Merkmahl, zureichendes.

23. Verhältnissmerkmahl, s. Merkmahl, äusseres.

24. Verneinendes Merkmahl (*nota negativa*). Ein solches, durch welches wir erkennen, was das Ding nicht ist (L. 87.). Unheilig ist ein verneinendes Merkmahl des Begriffs Mensch, denn wir erkennen dadurch, dass der Mensch nicht heilig ist, dass ihm das Merkmahl heilig nicht beigelegt werden kann. Die verneinenden Merkmahle dienen dazu, uns von Irrthümern abzuhalten. Wo es also unmöglich ist, zu irren, sind sie unnöthig. So sind z. B. in Ansehung des Begriffs von einem Wesen wie Gott die verneinenden Merkmahle sehr nöthig und wichtig (L. 87. f.). Man kann alle Merkmahle insgesammt in verneinende verwandeln. Durch sie wollen wir etwas nicht missverstehen, oder darüber nur nicht irren, sollten wir auch nichts davon kennen lernen (L. 88.).

25. Wesentliches Merkmahl, s. Merkmahl, nothwendiges.

26. Wichtiges Merkmahl, s. Merkmahl, fruchtbares.

27. Zufälliges Merkmahl, s. Merkmahl, ausserwesentliches.

28. Zureichendes Merkmahl (*nota sufficiens*). Ein solches Merkmahl, das hinreicht, das Ding jederzeit von allen andern zu unterscheiden (L. 88.). Die Vernunft ist ein zureichendes Merkmahl des Thieres, welches Mensch heisst, um dasselbe von allen andern Thieren zu unterscheiden; denn wir kennen sonst keine Thiere weiter, als die Menschen, welche Vernunft hätten. So sind Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit zureichende Merkmahle einer Erkenntnifs *a priori*, s. *A priori*, 14. f. Die Hinlänglichkeit der Merkmahle ist aber nur in einem relativen Sinne zu bestimmen, in Beziehung auf die Zwecke, welche durch die Erkenntnifs beabsichtigt werden. Gesetzt, wir hätten den Zweck, den Menschen nicht blofs mit sinnlichen Wesen, z. B. den Thieren, zu vergleichen, sondern auch mit übersinnlichen Wesen, z. B. mit Gott, so würde die Vernunft kein zureichendes Merkmahl seyn (L. 89.).

29. Zwischenmerkmahl (*nota intermedia*). Ein solches Merkmahl, durch welches das entfernte Merkmahl mit der Sache selbst verglichen wird (S. II, 114.). So ist nothwendig ein Zwischenmerkmahl zwischen den Begriffen Gott und unveränderlich, weil durch dasselbe das entfernte Merkmahl unveränderlich mit Gott verglichen wird. Man kann übrigens ein Merkmahl mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmahl bejahend und verneinend vergleichen: bejahend dadurch, dafs man erkennet, dafs etwas dem Zwischenmerkmahl zukömmt; verneinend, dafs es ihm widerstreitet. Unveränderlich kömmt dem Nothwendigen zu, zufällig widerstreitet ihm; man erkennet also hier durch das Zwischenmerkmahl: nothwendig, dafs unveränderlich Gott zukömmt und zufällig ihm widerstreitet, das erste ist also eine bejahende,

das zweite eine verneinende Vergleichung durch ein und daſſelbe Zwiſchenmerkmahl. Der Vernunftſchluſs iſt nichts anders, als die Vergleichung eines Merkmahls mit einer Sache durch ein Zwiſchenmerkmahl. Dieſes Zwiſchenmerkmahl in einem Vernunftſchluſs heiſst auch der mittlere Hauptbegriff (*terminus medius*), ſ. Figur und Merkmahl, entferntes und unmittelbares.

Kant. Logik. Einleit. VIII. S. 84 — 91.

Deſſ. Ueber eine Entdeck. II. Abſchn. S. 82. f.

Preisſchriften über die Frage: welche Fortſchritte u. ſ. w. von Schwab, Reinhold, Abicht. Nachtrag. S. 157. f.

Meier. Auszug aus der Vernunftl. I. Hauptth. V. Abſchn. S. 36. ff.

Kant. Die falſche Spitzfindigk. der 4 ſyllog. Figuren, in Kants ſämmtl. kleinen Schriften. 2. Band. S. 113. ff,

Kieſewetter. Logik. ad. §. 22. ff.

Meſſen,

Meſſung, *μετρειν*, *metiri*, *meſurer*. Die Syntheſis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (C. 439.). Was ich nehmlich meſſen will, betrachte ich als eine Reihe von Einheiten, deren Anzahl ich eben durchs Meſſen beſtimmen will. Jede der folgenden Einheiten iſt als etwas anzuſehen, welches die vorhergehenden vorausſetzt, ſo etwas nennt man ein Bedingtes, und alles, was es vorausſetzt, ſeine Bedingungen (hier die vorhergehenden Einheiten), die Verknüpfung aber dieſer Bedingungen unter einander bis auf die letzte die

Syntheſis derſelben. Das letzte Bedingte (die letzte Einheit beim Meſſen) iſt die gegebene (beſtimmte), auf die ich komme, wenn ich von der erſten Bedingung (der erſten Einheit an) eine nach der andern zu den übrigen hinzuthue, bis auf dasjenige Bedingte, was nicht weiter als Bedingung von einem andern Bedingten angeſehen werden ſoll, alſo bis zu einem gegebenen (oder beſtimmten) Bedingten.

2. Die Meſſung iſt alſo die ſucceſſive Syntheſis ſeiner Theile (C. 454. *)). Denn wenn ich meſſe, ſo thue ich einen Theil nach dem andern (ſucceſſiv) zu den übrigen hinzu, und verknüpfe ihn mit den übrigen, ſo daſs dadurch ein beſtimmtes Ganze entſteht. Auf dieſe Art wird das Ganze, die Totalität, in der That für meine Anſchauung deſſelben erzeugt (conſtruirt). Wollte man dagegen den Einwurf machen, daſs bei groſsen Meſſungen, z. B. am Himmel, dieſe Erzeugung doch nicht ſucceſſiv ſei: ſo würde man vergeſſen, daſs alles am Ende durch Zahlen gemeſſen wird, das heiſst durch eine Summe von Einheiten, welche nicht anders vorſtellbar iſt, als durch die ſucceſſive Syntheſis aller ihrer Einheiten, von der erſten an, als den Bedingungen, bis zu der letzten, als dem gegebenen Bedingten, welches durch die Grenze im Raume, oder des letzten Zeitpuncts der ganzen abgelaufenen Zeit, begrenzt wird,

3. Sollen wir einen beſtimmten Begriff von der Quantität eines Quanti x erhalten, ſo iſt hierzu erſtlich nöthig, daſs immerfort eben daſſelbe Quantum a (welches hier die Einheit heiſst, und wieder groſs oder klein ſeyn kann) zu ſich ſelbſt hinzugeſetzt (welches die ſucceſſive Syntheſis iſt), und ſo $x = a + a + a + a + \ldots$ wird. Die Einheit a nennt man dann auch das Maaſs. Es muſs nun zweitens beſtimmt werden, wie

vielmal das a gesetzt, oder im x enthalten sei; erst dann sagen wir, wir haben das Quantum x durch das Quantum a gemessen. Die Bestimmung des Wievielmal heisst die Zahl; mithin ist die Ausmessung des Quantum (die Erlangung eines bestimmten Begriffs desselben) nicht anders als durch Zahlen möglich (Schulz Prüfung I. Th. S. 214. f.).

4. Man kann daher auch sagen: Messen heisst bestimmen, wie vielmal das Maass in einer gewissen Grösse enthalten ist. Auch ist Messen und die Quantität eines Quantums suchen identisch. Schulz (Prüfung II. Th. S. 218.) verkennt aber den von ihm so richtig angegebenen Begriff des Messens, wenn er meint, dass die unendliche gerade Linie, die unendliche Ebene und der ganze unendliche Raum durch die Formeln: $2\,\infty$; $3{,}1415\ldots\infty^2$; und $4{,}18879\ldots\infty^3$ gemessen seien. Denn so lange in diesen Formeln noch das Zeichen ∞ vorkömmt ist man mit seiner Synthesis noch nicht zu einem gegebenen Bedingten gekommen, und hat also nicht die Messung vollendet. Durch ∞ gebe ich auch gar nicht an, wie vielmal das Maass in der Grösse enthalten ist, welches auch dem Begriff des Unendlichen zuwider seyn würde, der allerdings die Idee von der absoluten Vollendung der in der reinen Anschauung *a priori*, oder in der Erfahrung, gegebenen Reihen, und da diese der Grösse nach alle durch Zahlenreihen vorgestellt werden, der Zahlenreihen sind, bei denen es aber unmöglich ist, zur absoluten Totalität zu gelangen. Dass man sich aber die Vollendung derselben in der Idee vorstellen kann, ist doch noch sehr unterschieden von der Realisirung dieser Vollendung durch wirkliches Zählen oder Messen, es sei nun in der empirischen oder reinen Construction. Die blosse Bezeichnung des Unend-

lichen mit dem Zeichen ∞ kann aber noch weniger hierin etwas leiſten, ſ. Erhabenheit, 5.

Kant. Critik d. r. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. A. II. B. II. H. I. A. S. 439. — II. A. S. 454 *).

Metaphyſik,

Philoſophie der reinen Vernunft, reine materiale Philoſophie, *metaphyſica*, *metaphyſique.* Die ganz iſolirte ſpeculative Vernunfterkenntniſs, die ſich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloſse Begriffe (C. XIV. G. 35. K. X. T. III.).

Metaphyſik iſt Erkenntniſs durch bloſse Vernunft, d. i. durch das bloſse Vermögen zu erkennen, ohne alle Eindrücke auf die Sinne. Dieſe Erkenntniſs iſt iſolirt*), heiſst, ſie iſt eine von allem, was die Erfahrung zur Erkenntniſs hergeben könnte, was alſo nicht durch das bloſse Erkenntniſsvermögen allein und aus demſelben erkannt wird, ganz abgeſonderte und für ſich beſtehende Einheit. Dieſe Erkenntniſs iſt ſpeculativ oder ſie liegt auſser dem Felde der gemeinen Erfahrungserkenntniſs. Sie iſt endlich eine Erkenntniſs durch bloſse Begriffe, oder entbehrt gänzlich aller Anſchauungen. Durch das letztere unterſcheidet ſich die Metaphyſik von der Mathematik. Beide Erkenntniſſe haben

*) Das Iſoliren der Erkenntniſſe iſt erheblich. Es beſteht darin, daſs man ſie von allen andern, mit welchen ſie im Gebrauch gewöhnlich verbunden ſind, abſondert, und ſorgfältig verhütet daſs ſie nicht mit ihnen in ein Gemiſche zuſammen flieſsen. Die bisherige Unterlaſſung des Iſolirens der Vernunfterkenntniſſe hat die ganze Metaphyſik in Verachtung gebracht. (M. I. 1016. C. 870. ff.)

nehmlich das mit einander gemein, oder sind darin gleichartig, dafs sie speculative Vernunfterkenntnisse sind, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erheben, gänzlich *a priori* sind; beide unterscheiden sich aber darin von einander, oder sind darin entschieden ungleichartig, dafs Metaphysik Vernunfterkenntnifs durch blofse Begriffe, Mathematik aber Vernunfterkenntnifs durch Anwendung derselben auf Anschauung, oder durch Construction der Begriffe *a priori*, ist. In der Mathematik ist die Vernunft gleichsam der Schüler der reinen Sinnlichkeit, denn diese liefert ihr Anschauungen in Raum und Zeit zu ihrer Erkenntnifs; in der Metaphysik aber soll die Vernunft ihr eigener Schüler seyn, sie mufs in derselben alle Belehrung aus sich selbst nehmen. Auch die Vernachläfsigung dieses Unterschiedes hat die Grundidee der Metaphysik verdunkelt (C. 872. Pr. 23. f.), s. Mathematik. Bis auf K. hat man zwar immer an der Metaphysik gearbeitet, auch durch das Beispiel der Mathematik, die Sicherheit, von der Erfahrung nicht widerlegt zu werden, den Reiz, seine Erkenntnifs zu erweitern, und die Möglichkeit, durch Zergliederung der Begriffe *a priori* zu erkennen, verleitet (M. I, 10. C. 7. ff.), Systeme derselben aufgebauet, aber das Schicksal war dieser Art von Vernunfterkenntnifs doch noch nicht so günstig gewesen, dafs sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte. Und dennoch ist sie älter, als alle übrigen Kenntnisse, als selbst die Mathematik. Ja die Idee einer solchen Wissenschaft ist eben so alt, als speculative Menschenvernunft; und welche Vernunft speculirt nicht, es mag nun auf scholastische (nach den Regeln der Schule), oder populäre Art (ohne alle Regeln) geschehen? (C. 870.) Das Product der letztern Art nennt Baumgarten die natürliche, das der erstern die künstliche Metaphysik (Metaphysik, §. 3.).

Sollten auch einmal alle übrigen Kenntniſſe des Menſchen insgeſammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verſchlungen werden, ſo wird doch dann die Metaphyſik noch übrig bleiben. Denn in dieſen reinen Vernunftkenntniſſen durch bloſse Begriffe geräth die Vernunft continuirlich ins Stecken, ſelbſt wenn ſie diejenigen Geſetze, welche die gemeinſte Erfahrung beſtätigt, *a priori* (wie ſie ſich anmaſst) einſehen will, und kann doch dieſe Kenntniſſe nicht aufgeben, weil ſie immer wieder aus ihr ſelbſt entſpringen. In ihnen muſs man unzählige mal den Weg zurückthun, weil man findet, daſs er nicht dahin führet, wohin man will. Dieſe Vernunftkenntniſſe, welche Metaphyſik heiſsen, ſind ein Kampfplatz endloſer Streitigkeiten (1. C. Vorr. 2.), auf welchem, wie es ſcheint, nie vollkommene Einhelligkeit ihrer Anhänger zu hoffen iſt. Ja ſie ſcheinen ganz eigentlich dazu beſtimmt zu ſeyn, den Denkern ein Feld darzubieten, auf welchem ſie ihre Kräfte gleichſam als in einem Spielgefechte üben können, auf dem aber noch niemals ein Fechter ſich auch den kleinſten Platz hat erkämpfen, und auf ſeinen Sieg einen dauerhaften Beſitz gründen können. Das Verfahren in der Metaphyſik war bis auf Kant ein bloſses Herumtappen; ja ein Herumtappen, durch welches hier, unter lauter Begriffen, die ganz ohne Anſchauung, und folglich ohne Realität zu ſeyn ſcheinen, gar nichts auszurichten iſt (C. XIV. f.). In der Metaphyſik müſſen aber alle Sätze, in ſo fern ſie eigentlich metaphyſiſch ſind, d. i. eine Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen enthalten, ſynthetiſche Sätze *a priori* ſeyn. Denn wären ſie bloſs analytiſche Sätze, ſo könnte die Wahrheit derſelben bloſs durch Zergliederung, oder analytiſche Erläuterung des Subjects in dieſen Sätzen erkannt werden; dazu bedürfte es dann keiner beſondern Wiſſenſchaft, ſondern nur der Logik, welche die Kunſt zu analy-

ſiren oder zu zergliedern lehrt. Freilich giebt es auch analytiſche Urtheile in der Metaphyſik, aber ſie machen nur die Mittel zu eigentlichen metaphyſiſchen Urtheilen aus, d. i zu denen, auf die der Zweck der Wiſſenſchaft ganz und gar gerichtet iſt, und die allemal ſynthetiſch ſind. Denn wenn Begriffe zur Metaphyſik gehören, z. B. die Begriffe der Subſtanz, Möglichkeit, Exiſtenz, Nothwendigkeit: ſo gehören die Urtheile, die aus der bloſsen Zergliederung derſelben entſpringen, auch nothwendig zur Metaphyſik; z. B. Subſtanz iſt dasjenige, was nur als Subject exiſtirt u. ſ. w. und vermittelſt mehrerer dergleichen Urtheile ſuchen wir der Erklärung der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analyſis eines reinen Verſtandesbegriffs (dergleichen Subſtanz iſt, und die Metaphyſik enthält) nicht auf andere Art vor ſich geht, als die Zergliederung jedes andern auch empiriſchen Begriffs, der nicht in die Metaphyſik gehört (z. B. Luft), ſo iſt zwar der Begriff metaphyſiſch, aber die analytiſchen Urtheile darüber ſind logiſch (C. 18. Pr. 36. M. I, 20.). Die Metaphyſik unterſcheidet ſich nehmlich von der Logik, die auch ein Zweig der reinen, oder ſich über alle Erfahrungsbelehrung erhebenden, Philoſophie iſt, dadurch, daſs ſie auf beſtimmte Gegenſtände des Verſtandes eingeſchränkt iſt, oder die Materie der Erkenntniſs *a priori* zum Gegenſtande hat, daher ſie auch die materiale reine Philoſophie genannt werden kann. Die Logik hingegen hat bloſs die Form alles Denkens, über jedes Object ohne Unterſchied, zum Gegenſtande, und beſchäftigt ſich daher mit den Regeln des Denkens überhaupt. Da nun dies die Form des Denkens iſt, ſo kann die Logik auch die formale reine Philoſophie, genannt werden (G. V. 1. ff.). S. Logik,

2. Es iſt alſo nun die Frage: woran es liegt, daſs in der Metaphyſik bis auf K. noch kein ſiche-

rer Weg der Wissenschaft hat gefunden werden können? Sollte es etwa ganz unmöglich seyn, es hierin je zur Wissenschaft zu bringen? Woher hat aber alsdann die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, dem Weg zur Wissenschaft in jenen Vernunftkenntnissen, in welchen sie keinen Probierstein der Erfahrung mehr anerkennt (1. C. Vorr. 2.) nachzuspüren, als sei dies eine ihrer wichtigsten Angelegenheiten? Noch mehr, wie wenig haben wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stücke unserer Wissbegierde nicht blofs verläfst, sondern durch Vorspiegelungen hinhält und am Ende betrügt! Oder ist der Weg zur Wissenschaft in der Metaphysik bisher nur verfehlt? Welche Anzeigen können wir dann benutzen, um bei erneuertem Nachsuchen zu hoffen, dafs wir glücklicher seyn werden, als unsre Vorfahren? (C. XV.)

3. Die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gekommene Revolution (durch die Anwendung der Buchstabenrechnung auf die Geometrie, und dieser auf die Physik) das geworden sind, was sie jetzt sind, brachten Kant auf den Gedanken, dafs in der Metaphysik wohl eine gleiche Revolution möglich sei. Vielleicht, dachte er, ist in der Metaphysik durch gänzliche Umänderung der Denkart eben das auszurichten, was dadurch in jenen Wissenschaften geleistet worden ist, nehmlich unumstöfsliche Gewifsheit. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnifs müsse sich nach den Gegenständen richten; weil nehmlich diese uns die Erkenntnisse von sich durch die Sinne liefern müfsten. Dann wäre es aber unmöglich, *a priori* (vor aller Erfahrung, ehe sie uns die Erkenntnisse geliefert hätten) etwas durch Begriffe über sie auszumachen. Man versuche es daher, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik (die doch eine Wissenschaft

a priori seyn soll) damit besser fortkommen, wenn wir annehmen, die Gegenstände müssen sich in vielen Stücken nach unserer Erkenntnifs richten. Dies stimmt schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnifs derselben *a priori* zusammen, die über Gegenstände etwas festsetzen soll, ehe sie uns gegeben werden (ehe sie uns Erkenntnifs von sich durch die Sinne liefern). Es ist hiermit eben so, als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt. Es wollte nehmlich mit der Erklärung der Himmelsbewegung nicht recht fort, wenn man annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer. Copernicus machte daher den entgegengesetzten Versuch, diese Bewegungen zu erklären. Er nahm an, die Sterne seien in Ruhe, und der Zuschauer sei in Bewegung, und siehe da, das ganze unerklärliche Wunder der Bewegungen am Himmel war aufgeschlossen. In der Metaphysik läfst sich der nehmliche Versuch machen, in Ansehung der Anschauung der Gegenstände. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müfste, so ist gar nicht abzusehen, wie man von dieser Beschaffenheit etwas *a priori* wissen könne, d. i. ehe uns die Gegenstände diese ihre Beschaffenheit durch die Sinne bekannt gemacht haben. Richtet sich aber der Gegenstand, als Object der Sinne, nach der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens, so können wir uns diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Sollen nun diese Anschauungen Erkenntnisse werden, so mufs ich mir Begriffe von dem Gegenstande machen, den ich durch sie anschaue, richten sich nun diese Begriffe nach dem Gegenstande, so ist wieder die Frage, wie ich etwas *a priori* von ihnen wissen kann. Richten sich aber die Gegenstände nach diesen Begriffen, so sehe ich ein, wie ich etwas von diesen Erfahrungsgegenständen wissen kann, noch ehe ich die Erfahrungserkenntnifs derselben, vermittelst des Eindrucks auf die Sinne, erhalte; weil dann die Begriffe, welche aus

meinem eigenen Erkenntniſs vermögen entſpringen, die Geſetze ſind, durch welche alle Erfahrungserkenntniſs beſtimmt wird, nach welchen ſie ſich nothwendig richten, und mit welchen ſie übereinſtimmen muſs. So werden wir von den Gegenſtänden der Erfahrung nur das *a priori* erkennen, was wir ſelbſt in ſie hinein legen, und diejenigen Gegenſtände der Vernunft, welche dieſe nothwendig denken muſs, die aber in keiner Erfahrung vorkommen können, werden dieſer veränderten Methode ſogar zum Probierſtein dienen können (C. XV. ff.).

4. Dieſer Verſuch iſt K. nach Wunſch gelungen, und verſpricht der Metaphyſik in ihrem erſten Theile, da ſie ſich mit Begriffen *a priori* beſchäftigt, nach denen ſich die Gegenſtände der Erfahrung richten müſſen, den ſichern Gang einer Wiſſenſchaft. Denn man kann nach dieſer Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniſs *a priori* ganz wohl erklären, und die Geſetze, welche *a priori* der Natur zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweiſen verſehen. Der erſte Theil der (theoretiſchen) Metaphyſik iſt alſo eine Deduction unſers Vermögens, *a priori* zu erkennen; aber der zweite Theil, der ſich mit dem Zweck der Metaphyſik beſchäftigt, lehrt, daſs wir mit dieſem unſerm Vermögen, *a priori* zu erkennen, nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können. Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit, daſs es Vernunfterkenntniſs *a priori* gebe, und worauf ſie allein angewendet werden könne, welches im erſten Theil der theoretiſchen Metaphyſik gezeigt wird. Sie geht nehmlich nur auf Erſcheinungen *), läſst aber dagegen die Sache an ſich

*) Selbſt unſere Erkenntniſs iſt nichts anders als Erſcheinung des innern Sinnes, und wenn wir den Urſprung unſrer Erkenntniſs

ſelbſt, zwar als für ſich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen. Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und alle Erſcheinungen hinaus zu gehen treibt, iſt das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an ſich ſelbſt nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten verlangt. Geſetzt nun, es finde ſich, daſs das Unbedingte ohne Widerſpruch gar nicht gedacht werden könne (ſ. Antinomie), wenn man annimmt, unſere Erfahrungserkenntniſs richte ſich nach den Gegenſtänden, als wären ſie die Dinge an ſich ſelbſt; geſetzt ferner, der Widerſpruch falle weg, wenn man annimmt, unſre Erfahrungserkenntniſs und folglich die Gegenſtände der Erfahrung richten ſich nach unſern Vorſtellungen, in ſo fern dieſe in unſerm Erkenntniſsvermögen gegründet ſind, ſo daſs alſo dieſe Gegenſtände Erſcheinungen ſind: ſo muſs unſer Verſuch, die Denkungsart umzukehren, geglückt ſeyn, und allein ächte Metaphyſik geben. Nun iſt es aber doch eine Hauptaufgabe der Metaphyſik, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinauszukommen, und die Fragen nach Gott, Freiheit und Seelenunſterblichkeit zu beantworten (U. 465.), ſ. *A priori* 22. f. Dieſem Wunſche genügt daher die Erkenntniſs *a priori*, zwar nicht in theoretiſcher Abſicht, um etwas von dieſen überſinnlichen Gegenſtänden zu erkennen, aber doch in praktiſcher Abſicht, ſie als nothwendig zum moraliſchen Handeln vorauszuſetzen (ſ. Glaubensſache). Und bei einem ſolchen Verfahren hat uns die bloſs auf Erkenntniſs *a priori* zum Erkennen ausgehende

unterſuchen, und dazu den Begriff der Cauſalität gebrauchen, ſo wenden wir ihn gar nicht wider die Grundſätze der kritiſchen Philoſophie an, wie Aeneſidemus oder Schulze meint, ſondern wir erklären den Urſprung der Erkenntniſs als eines Naturphänomens des innern Sinnes. Erkenntniſs, als Gegenſtand an ſich ſelbſt, iſt und bleibt uns ſtets verborgen.

Vernunft zur Erweiterung des Feldes unſerer Erkenntniſs immer doch wenigſtens Platz verſchafft, aber in ſo fern ſie auf Erkenntniſs *a priori* zum Handeln ausgeht, füllt ſie dieſen Platz auch aus (C. XVIII. ff.).

Die Metaphyſik hat zum eigentlichen Zweck ihrer Nachforſchungen nur drei Ideen (Vernunftbegriffe):

a. Gott (ſ. Gott, 45.);

b. Freiheit;

c. Unſterblichkeit.

Die Gegenſtände dieſer Begriffe ſind in keiner Erfahrung zu finden, folglich gehört die Erkenntniſs derſelben, wenn eine möglich iſt, nicht nur in die Metaphyſik; ſondern ſie ſind auch gerade die Gegenſtände, für die alle übrige Erkenntniſs *a priori* vornehmlich der Unterſuchung bedarf, indem theils die unrichtige Anwendung der übrigen Erkenntniſs *a priori* auf Erfahrung ſich durch die Erfahrung ſelbſt widerlegt, über dieſe Gegenſtände aber keine Erfahrung möglich iſt; theils dieſe Gegenſtände die wichtigſten Zwecke des Menſchen, ſein Schickſal, ſeine Moralität, ſeine Hoffnungen, und folglich den Endzweck ſeines Daſeyns, ſeine ganze Beſtimmung, betreffen. Alles, womit ſich dieſe Wiſſenſchaft ſonſt beſchäftigt, dient ihr bloſs zum Mittel, um zu jenen Ideen zu gelangen, und zu zeigen, daſs ſie keine bloſsen Hirngeſpinnſte ſind. Sie bedarf aber dieſer Begriffe nicht zum Behuf der Naturwiſſenſchaft, denn aus dem Begriff Gott läſst ſich in der Natur nichts erklären, die Freiheit des Willens findet ſich gar nicht in der Natur, und die Unſterblichkeit ſcheint ſogar der Natur zu widerſprechen; ſondern ſie bedarf dieſer Begriffe, um über

die Natur hinaus zu kommen. Der Begriff Freiheit führt aber mit dem Begriff Gott verbunden auf den Begriff der Unſterblichkeit. Iſt nehmlich der Wille des Menſchen frei, und ſein Schickſal abhängig vom Urheber und Herrn der Welt, ſo liegt ſein Ziel, das höchſte Gut, über die Grenze dieſes Lebens hinaus, und der Menſch (als Ding an ſich) iſt unſterblich. Handelt der Menſch alſo unter der Idee der Freiheit des Willens, d. i. moraliſch, und betrachtet er, als abhängig von der Natur, dieſe als das Werk eines moraliſchen Weſens, ſo handelt er auch unter der Idee einer ewigen Fortdauer oder ſtrebt aus Pflicht nach einem Ziel, das in keiner Zeit erreicht werden kann, ſ. Gut, höchſtes. So hängen die höchſten Zwecke unſers Daſeyns bloſs vom praktiſchen Vernunftvermögen ab. S. Vernunftbegriff.

5. In jenem Verſuch, das bisherige Verfahren in der Metaphyſik umzuändern, beſteht nun das Geſchäft der Critik der ſpeculativen Vernunft (ſ. Critik der reinen Vernunft). Dieſe handelt alſo von der Methode, reine Vernunfterkenntniſſe herzuleiten und zu behandeln *), oder legt den Grund zur Metaphyſik, und gehört in ſo fern zu derſelben, aber ſie iſt noch nicht das Syſtem der Wiſſenſchaft ſelbſt. Sie beantwortet die Frage: wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich? Die Metaphyſik bedarf der Beantwortung dieſer Frage, weil ſie es unter andern mit gewiſſen Begriffen (Welt, Gott, Unſterblichkeit, Freiheit, Tugend u. ſ. w.) zu thun hat, die weder durch Anſchauung noch durch Erfahrung be-

*) Sie iſt eine Propädeutik oder Einleitung zur Metaphyſik. Allein ſie iſt nicht eine Wiſſenſchaft, die bloſs den Unterſchied einer ſinnlichen und intellectuellen Erkenntniſs vorträgt (S. III. §. 8.), ſondern alles das, was oben geſagt wird.

ſtätigt werden können, und die doch die weſentlichen Zwecke dieſer ganzen Wiſſenſchaft ausmachen. Dieſe Frage betrifft alſo gleichſam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphyſik (P. 125. f.). Die Metaphyſik iſt nehmlich ſubjective (als Naturanlage) wirklich; es iſt alſo mit Recht die Frage: wie iſt dieſe Naturanlage, und wie iſt ſie objective (als Wiſſenſchaft oder Erkenntniſs) möglich? Die Critik der reinen Vernunft beantwortet dieſe Frage (ſ. Aufgabe) und verzeichnet den ganzen Umriſs des Syſtems aller Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen. Sie giebt nicht nur 1. die Grenzen der Metaphyſik, ſondern auch 2. den ganzen innern Gliederbau derſelben an. Denn das hat die reine ſpeculative Vernunft Eigenthümliches an ſich, daſs ſie ihr eigenes Vermögen ausmeſſen, ſich die mancherlei Arten ihrer Aufgaben vollſtändig vorzählen, und ſo den ganzen Vorriſs zu einem Syſtem der Metaphyſik vorzeichnen kann und ſoll. Denn was die Grenzen der Metaphyſik betrifft, ſo ergeben ſich dieſe daraus, daſs in der Erkenntniſs *a priori* den Objecten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subject aus ſich ſelbſt, aus dem Weſen des Denkungsvermögens hernimmt; woraus folgt, daſs es auch nichts weiter als ſeine eigenen Vorſtellungen in der Metaphyſik erkennen kann. Was aber den innern Gliederbau in der Metaphyſik betrifft, ſo iſt die Erkenntniſs *a priori* in Anſehung der Erkenntniſsprincipien eine ganz abgeſonderte, für ſich beſtehende, iſolirte *) Einheit, in welcher ein jedes

*) Bis auf K. hat die menſchliche Vernunft die Metaphyſik nicht, genugſam geläutert von allem Fremdartigen, darſtellen können (C. 870). Man muſs ſogar geſtehen, daſs die Unterſcheidung der zwei Elemente unſrer Erkenntniſs, deren die einen völlig a priori in unſrer Gewalt ſind, die andren nur a poſteriori aus der Erfahrung genommen werden können, ſelbſt bei Denkern von Gewerbe nur ſehr undeutlich blieb, und daher niemals die Grenzbeſtimmung einer beſondern Art von Erkenntniſs, mithin nicht die ächte Idee einer Wiſſenſchaft, die ſo lange und ſo ſehr die menſchliche Vernunft beſchäftigt hat, zu Stande bringen konnte (C. 870. f.).

Glied, wie in einem organisirten Cörper, um aller andern, und wieder alle andere um eines jeden willen da sind. Dafür hat aber auch die Metaphysik das seltene Glück, dass sie das ganze Feld der für sie gehörigen Erkenntnisse völlig befassen, und also ihr Werk vollenden, und als einen nie zu vermehrenden, aber wohl in Ansehung der didaktischen Manier zu modificirenden Hauptstuhl für die Nachwelt niederlegen kann; denn sie ist nichts als das Inventarium aller unserer Besitze, durch reine Vernunft systematisch geordnet. Zu dieser Vollständigkeit ist sie daher auch, als Grundwissenschaft, verbunden (C. XXII. ff. 1. C. 14. U. VI. Pr. 4. N. XIII.). Wenn man, wie Baumgarten (Metaphysik, §. 1.), sagt: die Metaphysik ist die Wissenschaft der ersten Erkenntnissgründe (Principien) der menschlichen Erkenntniss, so bemerkt man dadurch nicht eine ganz besondere Art von Wissenschaft, sondern nur einen Rang in Ansehung der Allgemeinheit, dadurch sie also vom Empirischen nicht kenntlich unterschieden werden konnte. Auch unter empirischen Principien sind einige allgemeine, und darum höher als andere; und wo ist nun in der Reihe einer solchen Unterordnung der Abschnitt, der die metaphysischen Principien von den übrigen trennt; wenn man nicht das, was völlig *a priori* ist, von dem unterscheidet, was nur *a posteriori* erkannt wird? Was würde man sagen, wenn Jemand die Zeitrechnung so abtheilte, in die ersten Jahrhunderte, und die darauf folgenden? Gehört, würde man fragen, das fünfte, das zehnte Jahrhundert auch zu den ersten? Eben so ist die Frage: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphysik? und wenn das ist, auch der Begriff des flüssigen Cörpers? Wenn das so fortgehet, so wird endlich alles in die Metaphysik gehören. Hieraus sieht man, dass der blosse Grad der Unterordnung (das Besondere unter das Allgemeine) keine Grenzen einer Wissen-

schaft bestimmen könne, sondern in der Metaphysik blofs die gänzliche Ungleichartigkeit, und Verschiedenheit des Ursprungs (C. 871.).

6. Der erste Nutzen einer solchen, in einen beharrlichen Zustand gebrachten, Metaphysik ist negativ, dafs sie uns nehmlich abhalte, uns mit der speculativen Vernunft über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen (S. II, 468. ff. 471. ff.). Der zweite Nutzen derselben ist positiv, dafs man nehmlich durch sie inne wird, dafs das Hinauswagen der speculativen Vernunft über die Erfahrungsgrenze hinaus Verengung unsers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg habe, und im Praktischen (der Moral) den reinen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen suche (indem man die Grundsätze der Moralität aus der Erfahrung ableitet, und sie dadurch zufällig und veränderlich macht; wodurch die ganze Moralität untergraben und in blofse Klugheit verwandelt wird). Dies alles wird nun durch den Criticismus in der Metaphysik geleistet; der Dogmatismus hingegen in derselben ist verwerflich (s. Dogmatismus). Noch haben wir keine, nach Maafsgabe der Critik der reinen Vernunft abgefafste, systematische Metaphysik; denn so gern ich das, was Schmid geleistet (Grundrifs der Metaphysik, von Carl Christian Erhard Schmid, Jena 1799. 8.) dafür anerkennen möchte, und so lobenswürdig dieser Versuch, als solcher, auch ist, so unvollständig ist er doch. Um dieses Urtheil mit Gründen zu belegen, so fehlt in dieser Metaphysik schon die ganze Lehre von Raum und Zeit, in so fern eine Vernunfterkenntnifs derselben aus blofsen Begriffen möglich ist, z. B. die Lehre von den Modis (innern aufserwesentlichen Merkmahlen) des Raums und der Zeit. Kant hat ein Beispiel gegeben von dem, was hierin zu leisten ist, in seiner Abhandlung von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Ge-

genden im Raume (Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebenen kleinen Schriften von I. Kant. Herausgegeben von Fr. Th. Rink. Königsberg, 1800. 8.), s. Raum. So fehlt es in Schmids Metaphysik an einer Nachweisung der Vollständigkeit der von ihm angeführten Prädicabilien, und einer Ableitung derselben, auch sind sie daher weder in einer Tafel aufgestellt, noch wirklich vollständig angegeben. Die Metaphysik der Sitten ist aber am dürftigsten weggekommen, in welcher sehr viel Materien fehlen. Indessen ist dieser Versuch doch der Anfang zu einem System der Metaphysik, das immer noch Bedürfniss ist. Eine solche Metaphysik wird aber wichtig und schätzbar seyn:

a. in Ansehung der Cultur der Vernunft, durch den eingeschlagenen Gang einer Wissenschaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundlosen Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Critik;

b. in Ansehung einer bessern Zeitanwendung der wissbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatismus so frühe und so viel Aufmunterung bekommt, über Dinge bequem zu vernünfteln, davon sie nichts versteht, und nie etwas verstehen wird, und über dem Versuch, auf Erfindung in einem Felde auszugehen, zu dem uns der Zugang versagt ist, die Zeit zur Erlernung gründlicher Wissenschaften zu verabsäumen;

c. in Ansehung des grossen und nicht genug zu achtenden Vortheils, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion, durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen.

Der Nutzen der wissenschaftlichen Metaphysik, den Baumgarten angiebt (Metaphy-

ſik, §. 3.), daſs ſie nehmlich nützlich ſei um der Entwickelung der Begriffe, Beſtimmung und Deutlichkeit der Sätze, Fortſetzung und Gewiſsheit der Beweiſe u. ſ. w. willen, iſt bloſs logiſch, und gilt von der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung eines jeden Gegenſtandes.

Irgend eine Metaphyſik iſt immer in der Welt geweſen, denn die menſchliche Vernunft hat ſeitdem, daſs ſie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphyſik entbehren können, und wird auch ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft (ſ. Dialektik, 6. ff.), darin anzutreffen ſeyn, weil ſie ihr natürlich iſt. Es iſt alſo die erſte und wichtigſte Angelegenheit der Philoſophie, jener Dialektik einmal für allemal allen nachtheiligen Einfluſs zu benehmen (C. XXIV. ff.).

7. Wie wichtig iſt es nicht, daſs hierdurch endlich einmal alle die Streitigkeiten auf eine gründliche und unumſtöſsliche Art geendigt werden, in welche ſich bisher Metaphyſiker (und als ſolche endlich auch wohl Geiſtliche) ohne Critik der reinen Vernunft unausbleiblich verwickelten, und wodurch ſelbſt nachher ihre Lehren verfälſcht wurden. Nur durch die Unterſuchungen der Critik der reinen Vernunft, und ein dadurch gegründetes, vollſtändiges und unumſtöſsliches Syſtem der Metaphyſik, kann dem Materialismus (ſ. Materialismus), Fatalismus (ſ. Fatalismus), Atheismus (ſ. Gott und Glaubensſache), freigeiſteriſchem Unglauben (ſ. Unglaube), der Schwärmerei (ſ. Schwärmerei), dem Aberglauben (ſ. Aberglaube), Idealismus (ſ. Idealismus) und Skepticismus (ſ. Skepticismus) die Wurzel abgeſchnitten werden (C. XXXIV.).

8. Die vollſtändige Eintheilung der ganzen

Metaphyſik, welche auch die reine Philoſophie genannt werden kann, findet man im Art. Encyclopädie, 10. ff.*). Daſs die Baumgartenſche (Metaphyſik, §. 2.) oder vielmehr Wolfiſche Eintheilung in Ontologie (Transſcendentalphiloſophie), Kosmologie, Pſychologie (nur die rationale gehört hierher, und die rationale Phyſik iſt ausgelaſſen, daher muſs es ſtatt Pſychologie nun rationale Phyſiologie heiſsen (C. 874.)) und natürliche Theologie, ſehr unvollſtändig ſei, und ſowohl die rationale Phyſik, als auch die Unterſuchung der Begriffe des Schönen und Erhabenen, die Teleologie und der eine ganze Zweig der Metaphyſik, nehmlich die Metaphyſik der Sitten fehle, kann man dort ſehen. Alle reine Erkenntniſs *a priori* aus bloſsen Begriffen macht eine beſondere Einheit aus, vermöge des beſondern Erkenntniſsvermögens, darin ſie allein ihren Sitz haben kann. Metaphyſik aber iſt diejenige Philoſophie, welche jene reine Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen in ihrer ſyſtematiſchen Einheit darſtellen ſoll (C. 873.).**) Das, was Wolf und Baumgarten als ſolche vortrugen, iſt bloſs der ſpeculative Theil derſelben, und wird von Kant Metaphyſik der Natur genannt. Sie erwegt alles, ſo fern es iſt, aus Begriffen *a priori*; dahingegen der ganz neue Theil, den Kant hinzugefügt hat, die Metaphyſik der Sitten genannt, alles erwegt, ſofern es ſeyn ſoll. Die erſtere hat die Natur, die andere die Freiheit

*) Hier findet man auch den Unterſchied zwiſchen Metaphyſik im engern und weitern Sinne des Worts.

**) Sie enthält nicht bloſs die erſten Principien vom Gebrauch des reinen Verſtandes, d. i. des Verſtandes (oder der Vernunft), in ſofern aus ihm Erkenntniſſe a priori entſpringen (S. III. §. 8.), ſondern alle Erkenntniſſe, die aus demſelben erzeugt werden.

der Willkühr zum Gegenſtande, und daher könnte die letztere auch die Metaphyſik der Freiheit der Willkühr genannt werden. Sie iſt der reine Theil der Ethik, und könnte eigentlich Moral, ſo wie der empiriſche Theil der Ethik praktiſche Anthropologie heiſsen (G. V. 3. M. II, 5. C. 873. M. I, 1017. K. VII. ff.) Die weitere Eintheilung beider Theile findet man im Art. Encyclopädie, 12. ff. Die urſprüngliche Idee einer Philoſophie der reinen Vernunft oder Metaphyſik ſchreibt die Eintheilung, welche Kant macht, ſelbſt vor; denn die Haupteintheilung in Metaphyſik der Natur und der Sitten gründet ſich auf den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Natur und Freiheit (ſ. Freiheit, 35. ff.), und die Eintheilung der Metaphyſik der Natur gründet ſich darauf, daſs man entweder die Begriffe und Grundſätze der reinen Vernunft, ohne beſtimmte Erfahrungsobjecte anzunehmen, betrachten kann, dies giebt die Transſcendentalphiloſophie (ehemals Ontologie*) genannt), oder daſs man die Natur, d. i. den Inbegriff aller, durch welche Art von Anſchauung es auch ſei**) gegebenen Gegenſtände betrachtet, dies giebt eine rationale Phyſiologie, welche entweder phyſiſch iſt, welches die phyſiſche rationale Phyſiologie giebt, die entweder die des äuſsern Sinnes, rationale Phyſik, oder des innern Sinnes, rationale Pſychologie, iſt; oder hyperphyſiſch, und entweder eine innere Verknüpfung

*) Schon das, was Pythagoras und Plato von einer Theorie über die Principien aller Dinge vortrugen, war eine Art von Ontologie. Ariſtoteles aber faſste den groſsen Gedanken von einer über alle andere herrſchenden Wiſſenſchaft deutlich, verfolgte ihn weiter, und ward ſo Schöpfer eines weſentlichen Theils der Metaphyſik (Tiedemann Geiſt der ſp. Ph. 2. Th. S. 220.). Den Namen Ontologie oder Ontoſophie hat Clauberg erfunden und zuerſt gebraucht.

**) Man kann nehmlich unter Natur den Inbegriff von allem verſtehen, was nach Geſetzen beſtimmt exiſtirt; alſo die Welt (als eigentlich ſogenannte Natur) mit ihrer oberſten Urſache zuſammengenommen (S. III. 339.).

zu ihrem Gegenſtande hat, und dann rationale Kosmologie *) heiſst, oder eine äuſsere Verknüpfung, und dann rationale Theologie genannt wird. Dieſe Eintheilung iſt alſo architectoniſch (ſ. Architectonik, 3.), ihren weſentlichen Zwecken (die ganze Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen zu erſchöpfen) gemäſs, und nicht bloſs techniſch, d. i. nach zufällig wahrgenommenen Verwandtſchaften und gleichſam auf gut Glück angeſtellt (ſ. Techniſch). Sie iſt aber eben darum auch unwandelbar und legislatoriſch (geſetzgebend) (C. 875. M. I, 1021.).

9. Es finden ſich aber bei dieſer Eintheilung doch einige Puncte, welche Bedenklichkeit erregen.

a. Wie kann ich Metaphyſik (Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen) von Gegenſtänden erwarten, ſo fern ſie unſern Sinnen (*a poſteriori*) gegeben ſind? Wie iſt es möglich, die Natur der Dinge nach Principien *a priori* zu erkennen, und ſo zu einer rationalen Phyſiologie zu gelangen? Antwort: Aus der Erfahrung **) (*a poſteriori*) nehmen wir bloſs das, was zu einem Object des (äuſsern oder innern) Sinnes überhaupt nöthig iſt. Zur rationalen Phyſik legen wir alſo bloſs den empiriſchen Begriff der Materie (undurchdringliche, lebloſe Ausdehnung); zur rationalen Pſychologie bloſs den empiriſchen Begriff eines denkenden

*) Die Lehren derſelben trägt Ariſtoteles in ſeinen Büchern über die Phyſik vor.

**) In der Metaphyſik dürfen gar keine empiriſchen Principien vorkommen, denn darum führt ſie eben den Namen Metaphyſik, d. i. einer Wiſſenſchaft, die über die Erfahrung hinausliegt, oder wenigſtens nicht zur Phyſik, der Erfahrungsnaturlehre gehört. Man kann aber wohl fragen, was kann man von einem beſtimmten Gegenſtande *a priori* wiſſen, und dann muſs wenigſtens der Begriff von dieſem Gegenſtande aus der Erfahrung genommen, und der Unterſuchung zum Grunde gelegt werden (S. III, §. 8. N. IX. f.). S. Erfahrungsurtheil, 17, c.

Wesens (das Vorstellen mit Bewusstseyn) zum Grunde. Uebrigens aber muss man sich in der ganzen Metaphysik dieser Gegenstände aller empirischen (über den Begriff von ihnen noch irgend eine Erfahrung hinzusetzenden) Principien gänzlich enthalten (C. 875. f. M. I, 1022.).

b. Wo bleibt denn die empirische Psychologie (Erfahrungspsychologie), welche von jeher *) ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat? Man hat ja doch von dieser in den letztern Zeiten so grosse Dinge zur Aufklärung der Metaphysik erwartet (daher so viele Geschichten des Menschen!), nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas taugliches *a priori* auszurichten. Antwort: Sie kommt dahin, wo die eigentliche empirische Naturlehre hingestellt werden muss. Alle empirische Naturlehre, und so auch die empirische Naturlehre des denkenden Wesens, gehört zur angewandten Philosophie (und folglich nicht zur reinen Philosophie oder Metaphysik), zu welcher die reine Philosophie (Metaphysik) die Principien *a priori* enthält, die also mit dem Empirischen in der angewandten Philosophie verbunden werden. Aber darum muss man doch nicht das Empirische mit dem Rationalen vermischen, und diese Mischung zur Metaphysik rechnen. Also muss die empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannet seyn. Sie ist, wie man sieht, schon durch die Idee der Metaphysik (einer Erkenntniss der Gegenstände *a priori* aus Begriffen) davon ausgeschlossen. Gleichwohl wird man ihr nach dem bisherigen Schulgebrauch doch noch immer (ob zwar nur als Episode) ein

*) Aristoteles hat sie in seinen Büchern über die Seele besonders vorgetragen und will sie schon, mit Recht, als einen Theil der Naturlehre angesehen haben.

Plätzchen in der Metaphyſik verſtatten müſſen, und zwar aus ökonomiſchen Bewegurſachen, weil ſie noch nicht ſo reich iſt, daſs ſie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daſs man ſie ganz ausſtoſsen ſollte. Man kann ſie auch nicht etwa wo anders anheften; denn es giebt keine Wiſſenſchaft, mit der ſie näher verwandt wäre, als mit der Metaphyſik. Sie iſt alſo bloſs ein in der Metaphyſik aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt in derſelben vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empiriſchen Naturlehre der Cörper) ſeine eigene Behauſung wird beziehen können (C. 876. M. I, 1023.).

10. Das iſt alſo die allgemeine Idee der Metaphyſik, welche viele Jahrhunderte hindurch als die Königin aller Wiſſenſchaften betrachtet, und auch ſo genannt wurde. Und wahrlich, wenn man den Willen für die That nimmt, ſo verdiente ſie auch, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenſtandes, dieſen Ehrennamen. Im vergangenen Jahrhundert war ſie aber, ehe Kant das Intereſſe für ſie wieder rege machte, in allgemeine Verachtung gefallen, weil man ſich in ſeinen groſsen Erwartungen von ihr am Ende betrogen fand. Wenn nun gleich die Metaphyſik der Natur, und namentlich eine rationale Theologie, nicht die Grundveſte der Religion ſeyn kann, da es keine Beweiſe für das Daſeyn Gottes aus ſpeculativer Vernunft giebt, ſo muſs ſie doch jederzeit als die Schutzwehr der Religion ſtehen bleiben, indem ſie zeigt, daſs es auch keine Beweiſe für das Nichtſeyn Gottes (den Atheismus) giebt, und die Metaphyſik der Sitten ſogar einen unumſtöſslichen Glauben an Gott gründet. Die Metaphyſik iſt ferner darum unentbehrlich, weil die menſchliche Vernunft ſchon durch die Richtung ihrer Natur (durch die Sinnlichkeit) dia-

lektiſch iſt, und folglich durch die Metaphyſik gezügelt werden muſs. Nur durch ein wiſſenſchaftliches und völlig einleuchtendes Selbſterkenntniſs können die Verwüſtungen abgehalten werden, welche eine geſetzloſe ſpeculative Vernunft ſonſt ganz unfehlbar in Moral ſowohl als Religion anrichten würde. Man kann alſo ſicher ſeyn, daſs man jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweieten Geliebten zurückkehren werde, wenn man ſie auch eine Zeitlang verachtet und verlacht. Denn die Vernunft muſs, weil es hier weſentliche Zwecke betrifft, raſtlos, entweder auf gründliche Einſicht oder Zerſtörung ſchon vorhandener guter Einſichten arbeiten (B. 877. f. M. I, 1024.).

11. Metaphyſik macht alſo eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verſtande Philoſophie*) nennen können. Dieſe bezieht alles auf Weisheit (die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke), aber durch den Weg der Wiſſenſchaft, den einzigen, der keine Verirrungen geſtattet. Mathematik, Naturwiſſenſchaft u. ſ. w. haben einen hohen Werth als Mittel zu nothwendigen und weſentlichen Zwecken der Menſchheit. Aber ſie können dieſen Werth doch nur dann haben, wenn die Vernunft theils ihnen dieſe Zwecke der Menſchheit (Tugend und Glückſeligkeit) aufſtellt, theils gewiſſe Vorſtellungen aus ihrem Schooſse hergiebt, die in jenen andern Wiſſenſchaften gebraucht, und auf die Gegenſtände derſelben angewandt werden; dieſes iſt aber nur durch Vernunfterkenntniſs aus

*) Reinhold hat dies (Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie von Fülleborn I. B. I. und II. St. S. 26) verkannt, wenn er ſagt, man habe die Metaphyſik auf den Thron der eigentlichen Philoſophie geſetzt. Denn das, wes in der Naturwiſſenſchaft und Moral Philoſophie genanut zu werden verdient, iſt auch Metaphyſik, wozu die Naturgeſchichte und Naturbeſchreibung überhaupt und inſonderheit die des Menſchen (Anthropologie) nur Data, als Facta, liefert.

bloſsen Begriffen möglich, die, man mag ſie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphyſik iſt (C. 878. M. I, 1025.). S. Vernunft, reine.

12. Eben deswegen iſt Metaphyſik auch die Vollendung aller Cultur der menſchlichen Vernunft (ſ. Glückſeligkeit, 13.). Sie iſt daher unentbehrlich, wenn man gleich ihren Einfluſs, als Wiſſenſchaft, auf gewiſſe beſtimmte Zwecke bei Seite ſetzt. Denn ſie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und oberſten Maximen, die ſelbſt der Möglichkeit einiger Wiſſenſchaften, und dem Gebrauche aller, zum Grunde liegen müſſen. Als bloſse Speculation dient ſie freilich mehr dazu, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniſs zu erweitern. Allein das thut ihrem Werth keinen Abbruch, ſondern giebt ihr vielmehr Würde und Anſehen durch das Cenſoramt, welches den Wohlſtand des wiſſenſchaftlichen gemeinen Weſens ſichert. Denn ſie hält die muthige und fruchtbare Bearbeitung dieſes gemeinen Weſens ab, ſich nicht von ihrem Hauptzwecke, der Glückſeligkeit aller Zweige derſelben, zu entfernen (C. 878. f. M. I, 1026.).

13. Es iſt merkwürdig genug, daſs die Theologie die Metaphyſik erzeugt hat*). Denn die Menſchen fingen im Kindesalter daran an, zuerſt die Erkenntniſs Gottes, und die Hoffnung oder wohl gar die Beſchaffenheit einer andern Welt zu ſtudiren. Die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zuſtande der Völker übrig waren, hatten

*) Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Philoſ. 1. B. S. 2) ſagt ſehr richtig: Da der Verſtand jedes Philoſophen ausgeht von der Volksreligion und den Volksbegriffen, ſo läſst ſich ohne Befahrung zu groſsen Irrthums annehmen, daſs Thales und Pythagoras Homeriſche und Heſiodiſche Begriffe zum Grunde legten, und ſo ſind wir berechtigt, die Aufklärung der Griechen, zu den Zeiten der erſten Philoſophen, durch Homer und Heſiodus zu meſſen.

grobe Religionsbegriffe eingeführt. Allein dies hinderte doch nicht den aufgeklärtern Theil der Menſchen, ſich freien Nachforſchungen über dieſen Gegenſtand zu widmen. Man ſahe leicht ein, daſs es keine gründliche und zuverläſsigere Art, dem unſichtbaren Weltregierer zu gefallen, geben könne, als den guten Lebenswandel. Man ſchloſs daraus, daſs dieſer nöthig ſei, um wenigſtens in einer andern Welt glücklich zu ſeyn. Daher waren Theologie und Moral die zwei Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforſchungen, denen man ſich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erſtere war indeſſen eigentlich das, was die bloſs ſpeculative Vernunft nach und nach in das Geſchäft zog, welches in der Folge unter dem Namen der Metaphyſik ſo berühmt geworden iſt (C. 880. f. M. I, 1028.).

14. Es ſollen hier jetzt nicht die Zeiten unterſchieden werden, auf welche dieſe oder jene Veränderung der Metaphyſik traf, ſondern nur die Verſchiedenheit der Ideen dargeſtellt werden, welche die hauptſächlichſten Revolutionen in der Metaphyſik verurſachten. Und da giebt es eine dreifache Abſicht, in welcher die namhafteſten Veränderungen auf dieſer Bühne des Streits geſtiftet worden: in Abſicht

a. des Gegenſtandes,

b. des Urſprungs,

c. der Methode,

der reinen Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen (C. 881. M. I. 1029,).

15. a. In Anſehung des Gegenſtandes aller unſerer Vernunftkenntniſſe waren einige Philoſophen bloſs Senſualphiloſophen. Dieſe

behaupteten: in den Gegenſtänden der Sinne ſei allein Wirklichkeit, alles Uebrige ſei Einbildung. Sie ſtritten darum den Verſtandesbegriffen nicht alle Realität ab, ſie war aber bei ihnen nur logiſch; ſie räumten nehmlich intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen bloſs ſenſibele Gegenſtände an. Epikur kann der vornehmſte Philoſoph der Sinnlichkeit genannt werden (ſ. Epikur). Aber dieſe Philoſophie iſt die älteſte, und daher waren gewiſſermaſsen ſchon vor ihm Homer, Heſiodus, Thales, Anaximander, Anaximenes, Diogenes, Hippaſus, Empedokles, Ariſtoteles Leucipp und Demokrit Senſualphiloſophen. Nach ihm waren die vornehmſten: Ariſtoxenus Dicäarch, Strato, die Stoiker, Hobbes und Gaſſendi.

Andere waren bloſs Intellectualphiloſophen, und behaupteten: in den Sinnen iſt nichts als Schein, nur der Verſtand erkennt das Wahre. Sie gaben dabei den Verſtandesbegriffen eine myſtiſche Realität; ſie verlangten nehmlich, daſs die wahren Gegenſtände bloſs intelligibel wären, und behaupteten eine Anſchauung durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirrten reinen Verſtand. Plato kann der vornehmſte Philoſoph des Intellectuellen genannt werden (ſ. Plato). Doch waren ſchon vor ihm Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Meliſs, Pythagoras, Parmenides und Ariſtipp dieſer Meinung zugethan. Nach ihm waren die Stoiker, Scotus Erigene, Leibnitz, Berkeley und Malebranche die vorzüglichſten. Man ſiehet hieraus, daſs dieſer Unterſchied der Schulen, ſo ſubtil er auch iſt, ſchon in den früheſten Zeiten angefangen, und ſich immer erhalten hat (C. 881. M. I, 1030.).

16. b. In Ansehung des Ursprungs unsrer Vernunfterkenntnisse waren einige bloss Empiristen. Diese leiteten alle Vernunfterkenntnisse aus der Erfahrung ab, und sagten: alles Erkenntniss komme aus den Sinnen. Aristoteles kann als das Haupt derselben angesehen werden (s. Aristoteles). Epikur und die Stoa hingen dieser Ableitung unsrer Begriffe ganz an. In neuern Zeiten folgte Locke dem Aristoteles, und lieferte eine gewisse Physiologie des menschlichen Verstandes. Er leitete die Geburt jener Königin, Metaphysik genannt, von dem Pöbel der gemeinen Erfahrung ab, wodurch ihre Anmassung mit Recht verdächtig werden musste. Allein diese Genealogie ist ihr in der That fälschlich angedichtet, sie behauptete daher auch ihre Ansprüche noch immer, und so musste sie wieder in den alten wurmstichigen Dogmatismus und damit in die Geringschätzung verfallen, aus der man sie hatte ziehen wollen (C. 1. A. 3. f.). Nach Locke haben fast alle Philosophen Englands und Frankreichs, namentlich der tiefsinnige Hume, die oberflächlichen La Mettrie und d'Argens und der achtungswürdige Helvetius dasselbe behauptet.

Andere waren bloss Noologisten und behaupteten: die Vernunfterkenntnisse hätten, unabhängig von der Erfahrung, ihre Quelle in der Vernunft. Plato kann als das Haupt der Noologisten angesehen werden (s. Plato). Vor ihm waren indessen schon Pythagoras und Parmenides gewissermassen Anhänger dieser Meinung. In neuern Zeiten folgte Leibnitz dem Plato, obzwar in einer genugsamen Entfernung von dessen mystischem System vom Ausflusse der Ideen aus Gott.

Aristoteles und vornehmlich Locke verfuhren sehr inconsequent, denn, nachdem der

letztere, nach feinem empirifchen Syftem, alle Begriffe und Grundfätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, wollte er doch das Dafeyn Gottes und die Unfterblichkeit der Seele (die doch keine Erfahrungsgegenftände find) evident beweifen (C. 882. f. M. I, 1031.).

17. b. In Anfehung der Methode waren einige blofs Naturaliften. Die Methode in der Behandlung der Vernunfterkenntniffe ift das Verfahren mit denfelben nach gewiffen Grundfätzen. Der Materialift der reinen Vernunft nimmt es fich zum Grundfatze: dafs fich durch gemeine Vernunft ohne Wiffenfchaft (welche er die gefunde Vernunft nennt) die erhabenften Fragen der Metaphyfik beantworten laffen. Diefe Behauptung ift von eben der Art als die: dafs man die Gröfse und Weite des Mondes am ficherften nach dem Augenmafse beftimmen könne, welche Mercier in unfern Tagen erneuert hat. Es ift blofse Mifologie (Hafs der Vernunft), auf Grundfätze gebracht. Das ungereimtefte ift, dafs diefe Philofophen die Vernachläffigung aller Methode (künftlichen Mittel) als eine eigene Methode anrühmen. Reid, Humes Gegner, ift vornehmlich einer von diefen Vertheidigern, wie er meint, des gemeinen Menfchenverftandes. Er befchuldigte die Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley und Hume, dafs fie diefem gemeinen Menfchenverftande den Krieg angekündigt hätten. Beattie ging von denfelben Grundfätzen aus, und betrachtet den gemeinen Menfchenverftand wie eine Art von Inftinct, und macht ihn auch zur Regel der moralifchen Verbindlichkeit. Oswald gebrauchte diefe Principien zur Vertheidigung der chriftlichen Religion, und fetzte den gemeinen Menfchenverftand befonders als Princip, den Principien der Schulen entgegen. Diefe naturaliftifche

Philoſophie herrſcht jetzt in England, und lebt in Deutſchland im Eklekticismns oder der Popularphiloſophie (Stäudlin Geſch. d. Skept. S. 223. ff.). Was übrigens diejenigen Naturaliſten betrifft, die es aus Mangel mehrerer Einſicht ſind, ſo kann man ihnen mit Grunde nichts zur Laſt legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne ſich ihrer Unwiſſenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimniſs enthalten ſolle, die Wahrheit aus Demokrits tiefen Brunnen herauszuholen.

Ich bin auf dieſer Erden
Für mich ſchon klug genug. Ich mag kein
Solon werden,
Auch kein Arceſilas, der Gram und Sorgen hegt.

(Perſius, 3. Satire) iſt ihr Wahlſpruch. Bei dieſem leben ſie vergnügt und beifallswürdig, ohne ſich um die Wiſſenſchaft zu bekümmern, noch deren Geſchäfte zu verwirren (C. 883. f. M. I.).

Andere ſind Scientifiker. Dieſe verfahren wieder entweder dogmatiſch, ſkeptiſch oder kritiſch. Der Dogmatiker verfährt deſpotiſch, ſ. Dogmatismus der Metaphyſik und Dogmatiſch, 2. Der Skeptiker hat den Grundſatz einer kunſtmäſsigen und wiſſenſchaftlichen Unwiſſenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntniſs untergräbt, um überall keine Zuverläſſigkeit und Sicherheit derſelben übrig zu laſſen (C. 451.), ſ. Skepticismus der Metaphyſik. Der Kritiker verfährt ſo wie im Art. Kriticismus der Metaphyſik gezeigt worden iſt. Der merkwürdigſte Dogmatiker iſt der berühmte Wolf (ſ. Wolf), der merkwürdigſte Skeptiker, David Hume (ſ. Hume), der Urheber des Kriticismus, Kant. Den dogmatiſchen Weg haben nach Wolf, Baum-

garten und Eberhard, und den skeptischen, in Deutschland, Platner und Schulze (der Verf. des Aenesidemus und der Kritik der theoretischen Philosophie, 2. Bände, Hamburg, 1801. 8.) eingeschlagen. Den Kriticismus haben Schultz, Reinhold, Jacobi, C. Chr. E. Schmid, Kiesewetter, Tieftrunk, Beck, Bendavid, Buhle, Bouterweck, Reuss und Snell, und in einzelnen merkwürdigen Abhandlungen sehr früh Markus Herz (Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, Königsberg 1771. 8.) und vor einigen Jahren Greiling (Populäre Abhandlungen aus dem Gebiete der praktischen Philosophie, Züllichau 1797. 8.) vertheidigt, erläutert und befördert. Die kritische Philosophie hat sogar zu neuen Schulen Veranlassung gegeben, denn aus ihr sind Reinhold, Fichte, Abicht, Bouterweck, Bardili, als so viele Stifter neuerer Systeme zwar hervorgegangen, die aber der Kriticismus durchaus nicht als seine Zweige anerkennen kann, sondern als solche betrachten muss, welche sein Princip, die Gründung der Wahrheit auf eine ächte Prüfung des Erkenntnissvermögens, verlassen haben, und zum Dogmatismus übergetreten sind. Die Stifter und Anhänger dieser Schulen haben zwar die Vertheidiger des Kriticismus oft genug mit dem Namen der strengen Kantianer, das soll heissen, solcher, die auf die Worte ihres Meisters geschworen haben, bezeichnet und verlacht; allein sie haben nicht bedacht, dass der ächte Kriticismus ein durchgängig fest zusammenhängendes und organisches Ganze liefert, das in der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens selbst gegründete und unveränderliche System aller reinen philosophischen Erkenntniss, und dass daher der Stifter des Kriticismus, der ein Mensch ist, zwar in dem Vortrage, und in der dogmatischen Ausführung des Systems, gefehlt, aber in dem ganz geschlossenen Grundriss desselben, der in der Critik der reinen

Vernunft verzeichnet ift, weder einen bedeutenden Fehler gemacht, noch eine Lücke gelaffen haben kann, weil fich beides in dem gegliederten Ganzen bald entdeckt haben würde. So ift es auch zu verftehen, wenn Kant behauptet, dafs es weiter keiner neuen Propädeutik noch Vollendung feines Syftems bedürfe (fie heifse nun Theorie des Vorftellungsvermögens oder Wiffenfchaftslehre). Damit hat er aber nicht fagen wollen, dafs nun gar nichts mehr in der Philofophie zu thun fei, fondern er hat felbft die Denker aufgefordert, das Ihrige dazu beizutragen, den kritifchen Fufsfteig zur Heeresftrafse zu machen, und die menfchliche Vernunft in dem, was ihre Wifsbegierde jederzeit befchäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen. Diefes kann aber nur auf zweierlei Art gefchehen, entweder dadurch, dafs die Unterfuchungen und Behauptungen des Kriticismus, mit ihren Gründen, ins Licht gefetzt werden, oder dadurch, dafs man unermüdet daran arbeite, das Gebäude aufzuführen und immer vollendeter darzuftellen, zu welchem Kant einen fo genauen Grundrifs und Aufrifs geliefert hat, dafs es fchwer halten möchte, ihm irgendwo Fehler nachzuweifen. In Anfehung der erftern Art ift manches geleiftet worden; in Anfehung der letztern noch wenig, und hiervon fagt Kant, zum Beweife, dafs er nicht glaubt, auch in der Ausführung feines Syftems alles vollendet zu haben: hier erwarte ich den Beiftand eines Mithelfers, denn fo vollftändig auch alle Principien zu dem Syftem in der Kritik vorgetragen worden, fo gehört zur Ausführlichkeit des Syftems felbft doch noch, dafs es auch an keinen abgeleiteten Begriffen mangele, die man *a priori* nicht in Ueberfchlag bringen kann, fondern die nach und nach aufgefucht werden müffen; imgleichen da dort die ganze Synthefis der Begriffe erfchöpft wurde, fo wird überdem hier erfordert, dafs eben daffelbe auch in Anfehung der Analyfis gefchehe (C. 1.

A. Vorr. 15. *). Da in dem abgelaufenen Jahrhundert Kants patriotische Wünsche für jene Befriedigung nicht erfüllt worden sind, so möge sich doch das neue Jahrhundert hierin auszeichnen! Möge aber doch auch das Interesse für Erkenntniss und Wahrheit sich in dem gegenwärtigen Jahrhundert nicht ferner mit Rechthaberei und der ungerechten Begierde, im Reiche des Wissens zu herrschen, verbinden, und die Achtung, die allen Denkern gebührt, selbst dann, wenn sie irren, nicht ferner mit Füssen getreten werden (C. 884. M. I, 1033.).

18. Metaphysik als Naturanlage, natürliche Metaphysik (*Metaphysica naturalis*), s. Aufgabe, 11. und Metaphysik, 1. und 5.

19. Metaphysik der Natur, der speculativen Vernunft, Metaphysik im engsten Verstande, reine Philosophie der Natur (*philosophia rationalis theoretica*), s. Encyclopädie, 11. ff. und Metaphysik, 8.

20. Metaphysik der Sitten, der praktischen Vernunft, Moral, reine Moral, reine Philosophie der Sitten, (*philosophia rationalis practica, metaphysica morum*), s. Encyclopädie, 11. und 15. ff. auch Metaphysik, 8. und Moral.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorr. z. 2. Aufl. S. XIV. ff. — Einleit. III. S. 7. ff. — Methodenl. III. Hauptst. S. 869. ff, 1 Aufl. Vorr. S. 2. ff.

Dess. Proleg. Einl. S. 4. — §. 1. S. 23. f. §. 4. S. 36. f. — §. 40. S. 125. f.

Dess. Grundl. Vorr. S. 1. ff. 1. Abs. S. 35.

Dess. Crit. der Urtheilskr. V. S. VI. §. 91. S. 465.

Dess. met. Anf. d. Naturl. V. S. IX. — S. XIII.

Deſſ. met. Anf. d. Rechtsl. Einl. II. S. VII. ff.

Deſſ. met. Anf. d. Tugendl. Vorr. S. III.

Ej. de mundo ſenſib. §. 8.

Deſſ. Ueb. den Gebrauch tel. Principien der Philoſ.

Methode,

ſ. Lehrart und Metaphyſik, 17. Hier ſoll nur

I. die Methode im Praktiſchen, und

II. die verſchiedenen Arten der Methode

vorgetragen und erläutert werden.

I.

Methode im Praktiſchen.

Was unter dieſer Methode zu verſtehen ſei, findet man im Art. Lehrart, 5. Sie iſt die Art, wie man die objectiv-praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch machen könne (269). Es iſt nehmlich klar, daſs die unmittelbare Vorſtellung des Geſetzes und die objectiv-nothwendige Befolgung deſſelben als Pflicht als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen dargeſtellt werden müſſen. Die Vernunft heiſst aber objectiv-praktiſch, in ſo fern ſie dieſes thut, oder das Vermögen ſolcher Geſetze iſt, die wir um ihrer ſelbſt willen, d. i. als Pflicht befolgen ſollen (ſ. Legalität). Aber es iſt nicht ſo klar, wie auch ſubjectiv (für die Willkühr des handelnden Subjects ſelbſt) jene Darſtellung der reinen Tugend mehr Macht über das menſchli-

che Gemüth haben, und eine weit ſtärkere Triebfeder abgeben könne, als Bewegungsgründe, die von der Glückſeligkeit hergenommen ſind. Wenn aber jene Darſtellung der reinen Tugend, die aus der objectiv-praktiſchen Vernunft entſpringt, dieſe Macht über das Gemüth erlangt, ſo wird die Vernunft ſubjectiv-praktiſch, und handelt auch in dem Subject nach dem, was ſie als allgemeines Geſetz erkennt, und bloſs darum, weil es allgemeines Geſetz iſt (d. h. das Geſetz iſt die Triebfeder ſeiner Handlungen). Die Methode im Praktiſchen iſt nun die Art, dieſes zu bewirken (M. II, 369. P. 269. f.).

2. Es iſt ſehr richtig, daſs, wenn man auf die Moralität Anderer wirken will, man darauf ſehen muſs, was man für Menſchen vor ſich habe. Hat man ein noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth vor ſich, das man erſt ins Gleis des Moraliſch-Guten bringen will, ſo bedarf es allerdings erſt einiger vorbereitenden Anleitungen, ſo kann man es allerdings erſt durch den Vortheil locken, den die Geſetzmäſsigkeit unſerer Handlungen nach ſich zieht. Es iſt dann auch ſehr nützlich und erlaubt, ein ſolches Gemüth durch den Schaden abzuſchrecken, den die Geſetzwidrigkeit einer Handlung für ihn haben kann oder haben werde. Allein das heiſst Jemanden maſchinenmäſsig behandeln, denn ſobald er den gröſsern Nutzen oder Schaden einer Handlung einſieht, und bloſs darum handelt, muſs er ſie thun oder laſſen. Daher muſs der reine moraliſche Beweggrund durchaus ſogleich an die Seele gebracht werden, ſobald jene Anleitungen nur einige Wirkungen gethan haben. Daſs die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend auch die mächtigſte Triebfeder zum Guten ſei, findet man im Art. Triebfeder bewieſen. Hier ſoll nur die Methode der Gründung und Cultur ächter moraliſcher Geſinnungen kurz gezeigt

und erläutert werden. Diese Methode ist die einzige ächte, ihr Erfolg kann aber nicht aus der Erfahrung aufgezeigt werden, da man noch keine Beispiele davon aufzuweisen hat, dafs sie vollkommen und allein gebraucht worden sei (P. 271. f. M. II, 370.).

3. Im Art. Gang, 2. ist die Uebung angegeben und erläutert worden, welche das erste Stück dieser Methode ist; allein diese Uebung macht nur, dafs man die Tugend zwar bewundert, aber darum doch noch nicht sucht. Es giebt daher noch eine zweite Uebung, welche auf jene erste folgen mufs, und diese soll hier erklärt werden. Diese Uebung besteht darin, dafs man den Lehrling in der Moralität läfst wirkliche Handlungen thun, oder sich doch in die Stelle des Handelnden setzen, und dadurch die moralische Gesinnung in lebendigen Beispielen darstellen, um daran die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen. Vorerst zeigt man nur an diesen Handlungen

a. die Reinigkeit des Willens als negative Vollkommenheit desselben, dafs nehmlich in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Bestimmungsgründe auf den Willen einfliefsen. Hierdurch wird der Lehrling auf das Bewufstseyn seiner innern Freiheit, d. i. seiner Unabhängigkeit von der Neigung aufmerksam erhalten. Diese Entsagung der Befriedigung einer Neigung wird anfänglich eine Empfindung von Schmerz erregen, aber sie entzieht doch auch den Lehrling dem Zwange selbst wahrer Bedürfnisse. Und hierdurch kündigt sie ihm zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit an, darin ihn alle diese Bedürfnisse verflechten, wodurch das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus andern Quellen emfänglich gemacht wird. Das Herz wird von einer

Last, die es jederzeit insgeheim drückt, befreiet und erleichtert, wenn an reinen moralischen Entschliessungen, in Beispielen an seinen eigenen Handlungen, dem Menschen ein inneres ihm selbst sonst nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die innere Freiheit, aufgedeckt wird (s. Freiheit, 29). Gesetzt, z. B., der Mensch befinde sich in dem Fall, dass er nur allein weiss, das Unrecht sei auf seiner Seite; gesetzt, das freie Geständniss seines Unrechts, und die Anerbietung, dasselbe wieder gut zu machen, finde bei ihm grossen Widerspruch an der Eitelkeit und dem Eigennutze; gesetzt, es sei ihm höchst zuwider, es dem zu gestehen und zu ersetzen, dessen Recht von ihm geschmälert worden ist, weil er einen übrigens nicht unrechtmässigen Widerwillen gegen ihn hat, und er kann sich dennoch über alle diese Bedenklichkeiten wegsetzen, so ist hierin doch ein Bewusstseyn einer Unabhängigkeit von Neigungen und Glücksumständen, und die Möglichkeit, sich selbst genug zu seyn (der innern Freiheit) enthalten. Und nun findet sich auch

b. die Reinigkeit des Willens als eine positive Vollkommenheit desselben, dass nehmlich das Gesetz der Pflicht, durch die Befolgung desselben, mehr Achtung bei uns gewinnt, und durch die Achtung, die wir durch das Bewusstseyn unsrer Freiheit für uns selbst bekommen, auch leichtern Eingang bei uns findet. Auf diese Achtung für uns selbst und das Gesetz, dessen Befolgung uns zum Bewusstseyn unsrer Freiheit verhilft, kann nun, wenn sie wohl gegründet ist, und der Mensch nichts stärker scheuet, als sich in der innern Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, jede sittlich gute Gesinnung gepfropft werden. Denn die Achtung für uns selbst ist der beste, ja der einzige Wächter, der das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abhalten, und

uns gut erhalten und folglich auch der Fortschritte im Guten fähig machen kann (P. 285. ff. M. II, 379.). Der Gang der praktischen Methode ist also:

I. muss die Tugend gelehrt werden, denn sie ist nicht angebohren;

II. muss an Beispielen die Legalität und Moralität der Handlungen gezeigt und unterschieden werden;

III. muss sie geübt werden in eigenen, oder Vergleichung seiner Gesinnungen mit Anderer Handlungen, und dabei auf die Beschaffenheit des Willens aufmerksam gemacht werden (F. 164.).

II.

Verschiedene Arten der Methode.

4. Akroamatische, dogmatische Methode (*methodus acroamatica*, *dogmatica*) ist die Methode, so fern Jemand allein lehrt (L. 231.). Sie bestehet also darin, dass Einer lehrt, und alle Andere, welchen der Vortrag geschieht, blosse Zuhörer sind (T. 164.). Das Wort Akroamatisch (ἀκροαματικος) ist eigentlich griechisch, und kommt von einem Zeitwort (ἀκροαομαι) her, welches hören, zuhören, lernen, Schüler seyn, bedeutet; und war das Beiwort zu solchen Lehren, die Schüler bei den Philosophen nur hörten. Der Vortrag auf Universitäten und auf den Kanzeln ist z. B. nach akroamatischer Methode.

5. Analytische, regressive Methode (*methodus analytica*, *regressiva*) ist die Methode,

ſo fern man von dem Bedingten und Begründeten anfängt und zu den Principien (den oberſten Bedingungen und Gründen) fortgeht (*a principiatis ad principia*) (L. 230.). Sie heiſst auch ſonſt die Methode des Erfindens und iſt die dienlichſte, wenn man den Zweck der Popularität hat. Das Wort Analytiſch, (ἀναλυτικος) iſt griechiſch, und kömmt von einem Zeitwort (ἀναλυω) her, welches eine Frage auflöſen, d. i. erklären, zerlegen und ſo durch die einzelnen Theile das Ganze deutlich machen, bedeutet, und heiſst auflöſend, oder auch der etwas auflöſet; daher die analytiſche Methode auch die auflöſende Methode genannt werden kann. Kants Prolegomena und Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten ſind nach analytiſcher Methode geſchrieben. Dieſe Methode iſt gewöhnlich die leichtere, wenn gleich zuweilen die weitläuftigere.

6. Aphoriſtiſche Methode (*methodus aphoriſtica*) iſt die Methode, ſo fern man in ſeinem Vortrage fragmentariſch, an ſich aber methodiſch iſt (L. 230.) Sie beſteht darin, daſs man zwar nach einer Methode gedacht, auch den Vortrag nach derſelben eingerichtet hat, aber doch ſo, daſs man es dem Vortrage nicht anſieht. Das Wort aphoriſtiſch (ἀφοριστικος) iſt griechiſch, und kömmt von einem Zeitwort (ἀφοριζω) her, welches begrenzen, abſondern, bedeutet, und heiſst, der begrenzen kann, daher ein Aphorismus (ἀφορισμος) ein kurzer Satz heiſst, in welchem man die Hauptbegriffe von einer Sache zu faſſen und vorzutragen ſucht. Die aphoriſtiſche Methode kleidet nehmlich den Vortrag in ſolche Aphorismen oder kurze Sätze ein. Platners philoſophiſche Aphorismen. Neue Aufl. Leipzig 1784. 8. ſind nach aphoriſtiſcher Methode geſchrieben.

7. Critische Methode (*methodus critica*), s. Metaphysik, 17.

8. Dialogische, sokratische Methode (*methodus dialogica*, *socratica*) ist die erotematische Methode, so fern die Fragen an den Verstand gerichtet werden (L. 231.) Sie besteht darin, daſs der Lehrer durch Fragen die Erkenntniſs, von der man voraussetzt, daſs sie schon in seiner Vernunft natürlicherweise (als Anlage) enthalten sei, und sie nur daraus entwickelt zu werden brauche (T. 57.), zum Bewuſstseyn des Lehrlings bringt; obwohl derselbe diese Erkenntniſs vorher weder gelernt, noch auch nur gedacht hat. Dieser sokratische Dialog ist die einzige Art, wie man erotematisch (durch Fragen und Antworten lehren kann). Bei diesem Dialog scheint es nehmlich, als sei auch der Schüler selbst Lehrer. Der Sokratische Dialog lehret nehmlich durch Fragen, indem er den Lehrling seine eigenen Vernunftprincipien kennen lehrt, und ihm die Aufmerksamkeit darauf schärft, so daſs der Lehrling durch die Anleitung des Lehrers eigentlich alles aus seinem eigenen Verstande heraushohlt. Die dialogische Methode gilt daher für rationale Erkenntnisse. Wenn nehmlich Jemand dem Verstande (oder der Vernunft, beides ist hier identisch, im weitesten Sinne des Worts) etwas abfragen will, so kann es nicht anders als dialogisch (διαλογικος) d. i. gesprächsweise, oder dadurch geschehen, daſs Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, daſs er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle bloſs entwickelt, er ist die Hebamme seiner Gedanken. So nannte sich auch Sokrates, der diese Methode vorzüglich gebraucht hat, und von dem sie daher auch den Namen führt. Die Dialogen des Plato

ſind nach dieſer Methode geſchrieben. Der Lehrling veranlaſst aber durch ſeine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenſtehende Zweifel), daſs der Lehrer nach dem *docendo diſcimus* (durch Lehren lernt man) ſelbſt lernt, wie er gut fragen müſſe. S. Meinen (T. 164. f.). Die Tugendlehre, wenn ſie Anfängern vorgetragen werden ſoll, läſst ſich nicht nach ſokratiſch - dialogiſcher Methode lehren. Denn nach dieſer Methode müſste der Schüler auch fragen, allein der Schüler weiſs nicht, weder was er fragen, noch wie er fragen ſolle. Der Lehrer iſt alſo der allein Fragende, folglich muſs die akroamatiſche Methode mit der dialogiſchen und katechetiſchen verbunden werden (T. 166.).

9. Dogmatiſche Methode (*methodus dogmatica*), ſ. Dogma und Dogmatiſch, 3., Diſciplin, 6., auch Dogmatismus und Metaphyſik, 17. Dieſe Methode im Gange des Nachdenkens iſt ſehr wohl zu unterſcheiden von der dogmatiſchen Methode im Vortrage, da der Lehrer allein ſpricht (T. 166.), ſ. Methode, akroamatiſche, und Diſciplin, 4. ff.

10. Erotematiſche Methode (*methodus erotematica*) iſt die Methode, ſo fern der Lehrer nicht bloſs ſelbſt lehrt, ſondern auch fragt (L. 231.). Sie beſteht darin, daſs der Lehrer die Erkenntniſs oder das, was er lehren will, dem Lehrling ganz oder zum Theil abfragt, und durch Fragen und Antworten unterrichtet. Dieſe Methode kann in die dialogiſche oder ſokratiſche und die katechetiſche eingetheilt werden, ſ. Methode, dialogiſche und katechetiſche (T. 164.). Sie iſt z. B. in der Theorie der Pflichten brauchbar, und beſteht dann in der Uebung der praktiſchen Vernunft, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen,

was er schon weiss (T. 56.). Das Wort erotematisch (ἐρωτηματικος) ist griechisch und heisst, frageweise, in Fragen vorgetragen.

11. Fragmentarische, rhapsodistische Methode (*methodus fragmentaria, rhapsodistica*) ist die Methode, so fern man nach einer Methode zwar gedacht, den Vortrag aber nicht methodisch eingerichtet hat (L. 229 f.). Diese Methode ist der systematischen entgegen gesetzt. Wer methodisch denkt, kann dennoch fragmentarisch, d. i. ohne Methode, vortragen. Ist der Vortrag nur äusserlich (erscheint er) fragmentarisch, innerlich (an sich) aber doch methodisch, so heisst er aphoristisch, s. Methode, aphoristische. Die fragmentarische Methode ist in einer Wissenschaft nicht erlaubt (T. 164.). Das Wort fragmentarisch ist lateinisch und kommt her von Fragment, ein abgerissenes Stück, etwas, was noch von einem Ganzen übrig ist. Rhapsodistisch aber kömmt aus dem Griechischen von Rhapsodos (ῥαψῳδος), einem Zusammensetzer von Gesängen, und so heisst die rhapsodistische Methode eine solche, da man das Ganze in lauter einzelnen, nicht zusammenhängenden, Stücken vorträgt.

12. Katechetische Methode, Katechese (*methodus catechetica, catechesis*) ist die erotematische Methode, so fern die Fragen bloss an das Gedächtniss gerichtet werden (L. 231.). Sie bestehet darin, dass der Lehrer durch Fragen das, was er vorher akroamatisch gelehrt hat, dem Lehrling abfragt. Durch diese Katechese kann man nicht lehren. Die katechetische Methode gilt daher auch nur für empirische und historische Erkenntnisse (T. 166.). Bei der katechetischen Methode setzt man also schon, wie überhaupt bei der erotematischen Methode voraus, dass der Schüler das

ſchon weiſs, was man ihn abfragt, aber nicht, weil es in ſeiner Vernunft liegt, wie bei der dialogiſchen Methode, ſondern weil man es ihm ſchon geſagt, und er es alſo nur aus ſeinem Gedächtniſs herausholen darf (T. 57.). Das Wort katechetiſch iſt griechiſch und kömmt her von Katechet (κατηχητος), einem Unterrichter, Lehrer. Die Prüfungen der Schüler und Candidaten werden nach dieſer Methode angeſtellt.

13. Kritiſche Methode, ſ. Methode, critiſche.

14. Manier (*modus*), ſ. Lehrart, 2. und Geſchmack, 12.

15. Mathematiſche Methode (*methodus mathematica*) iſt die Methode zur apodiktiſchen Gewiſsheit zu gelangen, die aber nur in der Mathematik anwendbar, und daher auch von dieſer Wiſſenſchaft den Namen hat (M. I, 859. C. 741.). Man findet dieſe Methode erklärt im Art. Conſtruiren, 4. ff. und Acroamatiſch, ſ. auch Mathematik und Diſciplin, 5.

16. Methodiſche Methode (*methodus methodica*) iſt, wenn man überhaupt nach einer Methode gedacht und vorgetragen hat. Der methodiſch (nach einer Methode) denkt, kann auch ſyſtematiſch (nach einer Methode) vortragen, er kann aber auch fragmentariſch (ohne alle Methode) vortragen. Iſt der Vortrag wirklich methodiſch, erſcheint aber nicht als ein ſolcher, ſo heiſst er aphoriſtiſch, ſ. Methode, aphoriſtiſche (L. 229. f.).

17. Naturaliſtiſche Methode (*methodus naturaliſtica*), ſ. Metaphyſik, 17.

18. Populäre Methode (*methodus popularis*) ist die Methode, vom Gewöhnlichen und Interessanten auszugehen. Sie zweckt bloss auf Unterhaltung ab. Die populäre Methode muss aber nicht mit der Popularität im Vortrage verwechselt werden. Denn die letztere betrifft bloss den Vortrag einer Erkenntniss, die erstere aber die Art, im Nachdenken über sie zu verfahren (L. 228. f.).

19. Progressive Methode, s. Methode, synthetische.

20. Regressive Methode, s. Methode, analytische.

21. Scientifische, scholastische, wissenschaftliche Methode (*methodus scientifica, scholastica*) ist die Methode, von Grund- und Elementar-Sätzen auszugehen. Sie geht auf Gründlichkeit und entfernt daher alles Fremdartige. S. Metaphysik, 17. Sie nimmt es sich zum Grundsatze, dass sich durch Wissenschaft in Erkenntnissen mehr ausrichten lasse, als bloss durch gemeine Vernunft.

22. Skeptische Methode (*methodus sceptica*), s. Antithetik, 6. und Disciplin, 7. ff.

23. Sokratische Methode, s. Methode, dialogische.

24. Syllogistische Methode (*methodus syllogistica*) ist die Methode, nach welcher eine Wissenschaft in einer Kette von Schlüssen vorgetragen wird (L. 230.).

25. Synthetische, progressive Methode (*methodus synthetica, progressiva*) ist die Methode, so fern man von den Principien und

dem Einfachen zu den Folgen und dem Zusammengesetzten fortgeht (*a principiis ad principiata*). Sie ist die dienlichste, wenn man den Zweck der wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung des Erkenntnisses hat. Das Wort synthetisch (συνθετικος) ist griechisch und kömmt von einem alten griechischen Zeitwort, das man aber in den noch vorhandenen griechischen Schriftstellern nicht mehr findet (συνθεω) her, welches zusammenstellen, ordnen, bedeutete, und heisst: zum Zusammenstellen oder Ordnen gehörig oder bequem. Kants Critik der reinen und praktischen Vernunft sind nach synthetischer Methode geschrieben. Sie ist die gewöhnlichere.

26. Systematische Methode (*methodus systematica*) ist die Methode, so fern man nach einer Methode gedacht, und sodann auch diese Methode im Vortrage ausgedrückt, und den Uebergang von einem Satze zum andern deutlich angegeben hat (L. 229.). Diese Methode ist der fragmentarischen oder rhapsodistischen entgegen gesetzt. Eine jede Wissenschaft muss systematisch behandelt werden, obwohl auch ein systematischer Vortrag verschiedener Art, z. B. entweder akroamatisch oder erotematisch u. s. w. seyn kann (C. 765.). Das Wort systematisch (συστηματικος) ist griechisch und kömmt her von System (συστημα), das ein aus mehrern Gliedern bestehendes Ganze bedeutet. S. Disciplin, 6.

27. Tabellarische Methode (*methodus tabellaris*) ist die Methode, so fern ein schon fertiges Lehrgebäude in seinem ganzen Zusammenhange dargestellt wird (L. 231.) Das Wort tabellarisch kömmt von dem lateinischen *tabula*, eine Tafel, her.

28. Tumultuarische Methode (*methodus tumultuaris*) ist der Mangel aller Methode, und folglich eigentlich nur auf die Art eine Methode zu nennen, wie man die 0 eine Zahl nennt (L. 229. T. 164.).

29. Vortrag, s. Lehrart, 4.

Kant. Crit. d. prakt. Vern. II. Th. S. 269. ff.

Dess. met. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. IV. S. 56. §. 50 S. 164.

Dess. Logik, §. 114. ff. S. 228. ff.

Dess. Crit. d. rein. Vern. Method. I. H. I. Absch. S. 765.

Methodenlehre,

methodologia. Die Bestimmung der formalen Bedingungen eines Gegenstandes der Erkenntnissvermögen (C. 736). Der Gegenstand der Erkenntnissvermögen ist nehmlich entweder Erkenntniss oder Handlung. Z. B. die Erkenntniss, welche der Gegenstand der Möglichkeit zu erkennen überhaupt ist, ist die Form alles Erkennens; daher ist die Methodenlehre der Logik die Bestimmung der formalen Bedingungen der Form alles Erkennens überhaupt, oder sie handelt von der Form einer Wissenschaft überhaupt, oder von der Art und Weise, das Mannigfaltige der Erkenntniss zu einer Wissenschaft zu verknüpfen (L. 215.). Sie trägt also die Art vor, wie wir zur Vollkommenheit des Erkenntnisses gelangen; da die Elementarlehre vorträgt, worin die Vollkommenheit des Erkenntnisses besteht. Sie hat also hauptsächlich die Mittel anzugeben, durch welche die Deutlichkeit, die Gründlichkeit und die systematische Anordnung der Erkenntnisse befördert

werden; denn hierin beſtehet eine der weſentlichſten logiſchen Vollkommenheiten des Erkenntniſſes (L. 216.). So heiſst Methodenlehre der praktiſchen Vernunft nicht etwa die Art (ſowohl im Nachdenken, als im Vortrage), die reinen praktiſchen Grundſätze ſo zu behandeln, daſs eine wiſſenſchaftliche Erkenntniſs derſelben entſtehe. Dies nennt man nehmlich im Theoretiſchen, oder wenn die Vernunft aufs Wiſſen hinwirkt, die Methode, nehmlich die Art, einen Gegenſtand des Wiſſens wiſſenſchaftlich zu behandeln, ſo daſs dadurch ein ſtrenges Syſtem einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniſs deſſelben entſtehe. Es iſt aber hier nicht von der Methodenlehre einer Wiſſenſchaft, ſondern eines Vernunftvermögens die Rede, folglich iſt unter der Methodenlehre der reinen praktiſchen Vernunft die Art zu verſtehen, wie man die objectiv-praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch machen könne (M. II, 368. P. 269.) ſ. Methode und Elementarlehre.

Mikrologie,

μικρολογια, λεπτολογια, *micrologia.* Die leere Grübelei (A. 154.), oder eine weitläuftige Unterſuchung über unbedeutende Gegenſtände. Dieſe leeren Grübeleien gaben die erſten Verbeſſerer der Wiſſenſchaften den Scholaſtikern Schuld, und ſagten von ihnen, ſie ſtellten über Nichtswürdigkeiten, und alberne Fragen, groſse Unterſuchungen an. Der groſse Leibnitz verſicherte aber, in dieſem ſcholaſtiſchen Unrath manche Perle gefunden zu haben (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. 4. B. S. 341. f.). Indeſſen ſtellten doch die Scholaſtiker in ihrem zweiten Zeitalter beſonders in der Theologie allerdings ſolche überflüſsige Unterſuchungen an, z. B. darüber, was einer Maus geſchehen müſste, die eine geweihte Hoſtie gefreſſen

hätte? wie Chriſtus als Kürbis erſchienen wäre, wie dieſer Kürbis hätte predigen und wie man ihn würde haben kreuzigen können (Tiedemann a. a. O. S. 365.).

Milchſtraſse,

via lactea, *Galaxia*, *Voie-lactée*, *Voie de lait*. Ein lichter Streif am Himmel, der durch die Menge der Sterne, die daſelbſt mehr als anderwärts gehäuft ſind, und durch ihre ſich in der groſsen Weite verlierende Kenntlichkeit, ein einförmiges Licht darſtellt (S. I, 303.). Dieſer Gürtel (Zone) erſtreckt ſich faſt in der Lage eines gröſsten Kreiſes in ununterbrochenem Zuſammenhange rings um den ganzen Himmel; die übrigen in dem weiſslichten Streifen der Milchſtraſse nicht befindlichen Sterne ſind aber deſto gehäufter und dichter, je näher ihre Oerter dem Kreiſe der Milchſtraſse ſind. Der gröſste Theil von den 2000 Sternen, die das bloſse Auge am Himmel erblickt, befindet ſich in einer nicht gar breiten Zone, deren Mitte die Milchſtraſse einnimmt (S. I, 303. f.).

2. Nach Plutarchs Zeugniſſe hat ſchon Demokrit den Schein der Milchſtraſse von dem vereinten Schimmer einer groſsen Menge Fixſterne hergeleitet, die das Auge ihrer Kleinheit wegen einzeln nicht ſehen könne. Auch Manilius führt dieſe Meinung unter andern Muthmaſsungen an; nach Erfindung der Fernröhre ward dies von Galilei beſtätigt, der viele Stellen der Milchſtraſse ſogleich für Anhäufungen unzählbarer Sterne erkannte. Durch Herſchels Teleſcope iſt dies in unſern Tagen völlig entſchieden worden. (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Milchſtraſse.)

3. Kant hat zuerſt, durch die in 1. angeführ-

ten Bemerkungen über die übrigen Sterne am Himmel bewogen, von der Milchstrasse behauptet, sie sei ein beinahe in einer Fläche liegendes System von Fixsternen, zu welchem alle übrigen am Himmel zerstreuten Sterne (die Nebelsterne ausgenommen, die eben solche Milchstrassensysteme sind) gehören, die uns nur darum so zerstreuet, und nicht mit in jener Ebene liegend, erscheinen, weil sie uns näher liegen als die Sterne in der Milchstrasse. S. Himmel.

Kant. Allg Naturg. und Theorie des Himmels. Königsberg 1755. 8. und Auszug daraus in Will. Herschel über den Bau des Himmels. Königsberg 1791. 8. Man sehe auch hierüber nach die Abh. des Past. Fritsch zu Quedlinburg: über den angeblichen Unterschied der Nebelsterne und Nebelflecken in Bode's Jahrbuch für 1801. S. 153. ff.

Minderjährigkeit,

Minorennität, natürliche Unmündigkeit, *minoritas*, *minorité*, heisst diejenige Unmündigkeit, welche in der Unreife des Alters gegründet ist (A. 135.). Sie nimmt bei jedem Individuum mit einem andern Zeitpunct ein Ende. Die Unmündigkeit ist nehmlich die Unfähigkeit eines übrigens gesunden Menschen zum eigenen Gebrauch seines Verstandes in bürgerlichen Geschäften. Diese Unfähigkeit dauert bei dem einen Menschen länger als bei dem andern. Denn bei einigen reift der Verstand früher als bei andern, und es läfst sich also hierüber keine allgemeine Regel angeben, sondern man muss hierin eine aufmerksame Untersuchung der gewöhnlichen Handlungen und des Benehmens eines jeden Menschen insbesondere zum Grunde legen (*Pufendorfii ius natur et gentium l. III. c. VI. §. IV.*).

Mifanthropie,

Menfchenhafs, *mifanthropia*, *mifanthropie*. Diefen Namen führt alles Wohlgefallen daran, dafs es Andern übel ergeht. Der, welchem nur wohl ift, wenn es Andern übel geht, heifst ein Menfchenfeind, Mifanthrop im praktifchen Sinne (T. 120.). Die Maxime der Mifanthropie ift jederzeit pflichtwidrig, gefetzt dafs man auch die traurige Bemerkung machen müfste, dafs unfre Gattung es leider wohl verdiene, dafs man ihr übel wolle, f. Hafs. Der Menfchenhafs beftehet in der Anfeindung der Menfchen; denn Menfchen anfeinden oder ihnen übels wollen ift identifch (U. 126.) Beifpiele folcher Menfchenfeinde find Tiberius und Nero.

2. Aefthetifche Mifanthropie, Menfchenfcheu, Anthropophobie, feparatiftifche Mifanthropie (*anthropophobia*). Die Maxime, Menfchen zu fliehen, weil man kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, oder fie als feine Feinde fürchtet, ob man zwar allen wohl will (T. 120. U. 126.) Diefe feparatiftifche Mifanthropie heifst fehr uneigentlich Menfchenhafs, denn derjenige, welcher fie hegt, will im Grunde den Menfchen wohl, und ift alfo ein Philanthrop. Aber er ift vom Wohlgefallen an Menfchen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht, er wünfcht daher von allem Umgange mit ihnen abgefchnitten zu feyn (auf einer wüften Infel zu leben), und die Verzichtthuung auf alle gefellfchaftliche Freuden fcheint ihm nur ein kleines Opfer zu feyn, um die Menfchen ihrer Ungerechtigkeit wegen nur nicht zu haffen. Diefe Traurigkeit über die Uebel, die fich die Menfchen felbft anthun, ift erhaben, dahingegen der thätige Menfchenhafs, oder auch nur die Anfeindung

der Menschen, ohne ihnen Uebels zu thun, häfslich und verächtlich ist (U. 127.).

Misologie,

misologia, s. Glückseligkeit, 7.

Misgeburt,

monstrum, *monstre*. Das Product des Bildungstriebes, wenn er, durch äussere Ursachen genöthigt, von seiner Richtung abgewichen ist. Selbst diese Abweichung aber hängt von bestimmten Naturgesetzen ab. Die Misgeburten sind nicht etwa ein Spiel der Natur (denn die Natur spielt nicht) oder ein Werk des blinden Zufalls; sondern die Natur befolgt bei der Bildung derselben einige bestimmte Gesetze, von denen sie niemals abweicht. Es giebt nur gewisse Arten von Misgeburten, die immer wieder vorkommen. Entweder fehlen den Misgeburten einige Theile (Keime, die sich nicht entwickelt haben), oder es sind einige Theile doppelt (überflüssige Keime, die sich entwickelt haben); aber alle Theile finden sich an der gehörigen Stelle. Die Misgeburt hingegen als Educt zu erklären, ist unmöglich (U. 377.), s. Educt, 4. (Girtanner, über das Kantische Princip für die Naturgesch. S. 25. f. und Blumenbach über den Bildungstrieb, S. 112.).

Misgunst.

invidentia, *envie*. Der Neid, wenn er nicht zur That ausschlägt, oder fremdes Wohl dadurch nicht geschmälert wird. Die Misgunst ist also der nicht qualificirte Neid, und besteht in dem blossen innern Unwillen über das

Glück Anderer, ohne ihm Abbruch zu thun, oder es zu hindern. Es iſt eine grämiſche, ſich ſelbſt folternde, und wenigſtens dem Wunſche nach auf die Zerſtörung des Glücks Anderer gerichtete Leidenſchaft. Als eine Leidenſchaft, die den Willen von ſich abhängig macht und den innern Frieden ſtört, oder die Beſonnenheit und die Kraft moraliſch gut zu handeln unterbricht, iſt die Miſsgunſt verwerflich. Es kann Jemand Miſsvergnügen darüber empfinden, daſs ſein eigenes Wohl durch das Wohl des Andern in Schatten geſtellt wird, das iſt natürlich; aber ſich von dieſer Empfindung beherrſchen und ſeine innere Zufriedenheit dadurch anhaltend ſtören zu laſſen, iſt unſittlich (T. 133.).

Miſsvergnügen.

taedium, *déplaiſir*. Das unangenehme Gefühl, mit Bewuſstſeyn verbunden (A. 208.) Das Gefühl heiſst aber unangenehm, wenn es das Subject antreibt, den Zuſtand, darin es iſt, zu verlaſſen. Das Miſsvergnügen kann als ein Affect wirken, dann heiſst es Traurigkeit, ſ. Traurigkeit. Das Miſsvergnügen iſt übrigens entweder zuſammengeſetzt oder einfach, ſinnlich oder intellectuell, rein oder vermiſcht. Die erſte Eintheilung betrifft die Zuſammenſetzung des Miſsvergnügens aus mehrern Arten, die zweite die Quellen deſſelben, Sinne und Verſtand, die dritte die Miſchung deſſelben mit Vergnügen (Jakobs Erfahrungsſeelenlehre §. 581.), ſ. Vergnügen.

Mitfreude.

Das ſinnliche Gefühl einer (darum äſthetiſch zu nennenden) Luſt an dem Zuſtande

des Vergnügens Anderer (T. 129.). Es ist ein Mitgefühl, s. Mitgefühl. Schon die Natur hat die Empfänglichkeit (Receptivität) zu diesem Gefühl in die Menschen gelegt, d. h. sie hat die Menschen fähig gemacht, Lust darüber zu empfinden, wenn sie wahrnehmen, dass Andere vergnügt sind und es ihnen folglich wohl geht. Wir können, sagt Iselin (Geschichte der Menschheit, 1 B. 2 B. 11 H. S. 204.), dies Gefühl von Vergnügen bei Andrer Vergnügen, von Mitfreude, als einen Grundtrieb der menschlichen Seele, als die Quelle aller geselligen Empfindungen, als den ersten Keim des sittlichen Gefühls, als die erste Blüthe der Menschlichkeit annehmen. Er hat recht, nur muss man die Mitfreude, wenn man sie einen Keim des sittlichen Gefühls nennt, zwar als eine gute, sittliche (der Sittlichkeit analoge) Qualität ansehen, aber doch nicht zur tugendhaften Gesinnung zählen. Wenn das Beispiel fremder Freude die Seele, ohne ihre eigene Wahl, obwohl auch ohne dass sie von andern Absichten und widrigen Empfindungen beherrscht wird, in angenehme Bewegungen setzt, so ist das liebenswürdig, aber da dieses Gefühl und nicht Grundsatz ist, die Seele leidend und nicht selbstthätig dabei ist, und nicht nach freier Willkühr handelt, so ist dabei keine Pflichtgesinnung, s. Humanität.

Mitgefühl,

Sympathie, *sympathia*, *sympathie*. Die theilnehmende Empfindung des Zustandes Anderer, welche ein sinnliches Gefühl ist (T. 129.). Dieses Mitgefühl ist ästhetisch, und entweder ein Gefühl der Lust, oder der Unlust. Das Mitgefühl des Zustandes des Vergnügens Anderer ist ein Gefühl der Lust und heisst die Mitfreude, s. Mitfreude; das

Mitgefühl des Zuſtandes des Schmerzes Anderer iſt ein Gefühl der Unluſt, und heiſst das Mitleid, ſ. Mitleid. Zu beiden hat die Natur in den Menſchen dic Empfänglichkeit gelegt. Fremde Empfindungen theilen ſich uns mit, wenn ſie ſich unſern Sinnen, oder auch nur der Einbildungskraft lebhaft vorſtellen. Dieſes Mitgefühl iſt eine der wichtigſten Eigenſchaften der menſchlichen Natur, deren genauere Erkenntniſs in der Wiſſenſchaft vom menſchlichen Gemüthe viel Licht anzünden kann. Es entſteht auch ſo oft in dem Menſchen, daſs es wohl keinem Beobachter der menſchlichen Seele gänzlich verborgen geblieben iſt (Feders Unterſuch. über den menſchl. Willen 1 Th. §. 16.). S. Humanität.

Mitleid,

commiſeratio, *commiſération*. Das ſinnliche Gefühl der Unluſt von dem Zuſtande des Schmerzes Andrer (T, 129.). Es iſt ein Mitgefühl, ſ. Mitgefühl. Schon die Natur hat die Empfänglichkeit (Receptivität) zu dieſem Gefühl in den Menſchen gelegt, d. h. ſie hat ihn fähig gemacht, Unluſt über den Schmerz Anderer zu empfinden. Man muſs übrigens, wie bei der Mitfreude, das Gefühl des Mitleids vom moraliſchen Grundſatz des Mitleids wohl unterſcheiden. S. Mitfreude und Humanität.

Mittel,

medium, *deſtinatum*, *finitum*, *remedium*, *moyen*. Was bloſs den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck iſt (G. 63.) So heiſst z. B. ein Wille diene als Mittel wozu anders, als dazu, ſich ſelbſt gut zu machen (Glückſeligkeit, 8.), er enthalte den

Grund davon, daſs gewiſſe Handlungen möglich ſind, deren Wirkungen nicht bloſs das Gutwerden des Willens ſelbſt, ſondern etwas anders, auſser dem Willen, zum Zweck deſſelben haben. Der Menſch iſt Andern zum Genieſsen als Mittel beförderliich (U. 13.) heiſst, ein Menſch enthält den Grund der Möglichkeit gewiſſer Handlungen, welche die Wirkung, als ihren Zweck, haben, daſs Andere genieſsen können. S. auch Gnadenmittel, 5.

Mittelding,

Adiaphora, *adiaphora*, *adiaphores*, ſ. Latitudinarier.

Mittheilbarkeit,

communicabilitas, *communicabilité*. Die Möglichkeit, etwas mitzutheilen. So beſteht z. B. die allgemeine Mittheilbarkeit des Wohlgefallens am Schönen darin, daſs es möglich iſt, daſs das Wohlgefallen, das der Eine an einem ſchönen Gegenſtande empfindet, ſich jedem Andern, der ihn anſchauet, mittheile. Wer da ſaget, das iſt ſchön, der ſetzt in dieſem Urtheile voraus, es ſei möglich, daſs Jeder dieſes Wohlgefallen, das er empfindet, auch empfinde, ſ. Geſchmacksurtheil. So verhält es ſich auch mit der allgemeinen Mittheilbarkeit des Wohlgefallens am Erhabenen. Das Vergnügen, das uns der Genuſs einer wohlſchmeckenden Speiſe gewährt, iſt hingegen nicht allgemein mittheilbar, ſondern kann nur dem mitgetheilt werden, deſſen Organe und Säfte denen des Genieſsenden ähnlich ſind. Ja, da hier nicht leicht eine vollkommene Gleichheit ſtatt findet, ſo iſt das Vergnügen zweier Genieſsenden immer verſchieden; da hingegen das Wohlgefallen am Schö-

nen und Erhabenen, da es auf einer Beſchaffenheit der Urtheilskraft beruht, die bei allen Menſchen die nehmliche iſt, bei allen gleich ſeyn könnte, aber doch wegen der ſo verſchiedenen Ausbildung und Läuterung des Geſchmacks und Cultur des Vermögens der Ideen (der Vernunft) ſelten bei zwei Individuen gleich iſt.

Mittheilung

der Bewegung, ſ. Bewegung, VIII, 1.

Modalität,

modalitas, *modalité*. Iſt der Name derjenigen dynamiſchen Kategorien (Stammbegriffe des reinen Verſtandes, die das Daſeyn betreffen), welche das Verhältniſs zum Erkenntniſsvermögen ausdrücken (C. 266.), oder auch, die Modalität iſt diejenige ſynthetiſche Einheit, durch welche das Verhältniſs des Gegenſtandes zum Erkenntniſsvermögen gedacht wird. Wenn ich die Modalität eines Gegenſtandes denke, ſo wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit und Wirkung meines Verſtandes möglich. Entweder iſt bloſs mein innerer Sinn durch den bloſsen Gedanken des Gegenſtandes, oder auch mein (innerer oder äuſserer) Sinn durch den Gegenſtand ſelbſt afficirt worden, oder endlich mit der Afficirung meines Sinnes war das Bewuſstſeyn eines Geſetzes, nach welchem der Gegenſtand mit andern verknüpft ſeyn muſs, verbunden. Auſser den Verknüpfungen nun, die der Verſtand, oder das wirkſame Vermögen zu erkennen in uns, ſchon in die Afficirung unſrer (äuſsern oder innern) Sinne gebracht hat, um ſie uns als einen Gegenſtand vorzuſtellen, verknüpft er noch dieſe Vor-

ſtellungen mit dem Bewuſstſeyn der Art des Erkenntniſsvermögens, durch welches ſie möglich werden, und die Einheit, oder der Begriff, durch welchen ſich der Verſtand dieſe Verknüpfung (Syntheſis) vorſtellt oder denkt, iſt die Modalität. Verknüpft der Verſtand z. B. den Gegenſtand mit der Vorſtellung, er ſei bloſs ein Gedanke im innern Sinn, ſo daſs der Gegenſtand, als ſolcher, nur gedacht wird, ſo denken wir uns dieſe Verknüpfung durch einen Begriff, der die Möglichkeit heiſst. Die Möglichkeit iſt alſo diejenige Modalität eines Gegenſtandes, daſs derſelbe bloſs als etwas Gedachtes gedacht wird. Die Modalität hat demnach das Beſondere an ſich: daſs ſie dem bereits vollſtändigen Begriffe von einem Gegenſtande als Prädicat beigelegt werden kann. Sie vermehrt daher auch nie die Beſtimmungen des Gegenſtandes ſelbſt im mindeſten, ſondern drückt nur das Verhältniſs des Gegenſtandes zum Erkenntniſsvermögen aus, z. B. ein Haus iſt möglich. Dadurch, daſs ich das Haus als möglich denke, lege ich dem Gegenſtande, den ich durch den Begriff Haus beſtimme, keine neue Beſtimmung bei, ſondern deute nur an, daſs ich mir dieſen Gegenſtand, ein Haus, bloſs denke, aber weder empfinde, noch mit irgend einer Empfindung nach einem Geſetz verknüpfe. Wenn alſo der Begriff eines Dinges ſchon ganz vollſtändig iſt, ſo kann ich doch noch von dieſem Gegenſtande fragen, ob er

a. bloſs möglich, ein bloſser Gedanke des Verſtandes, von einem nach den Formen der Erfahrung beſtimmten Gegenſtande, ſei; oder ob er

b. auch wirklich ſei, auch durch Sinne empfunden, und darnach durch die Urtheilskraft beſtimmt werde; oder, wenn dies der Fall iſt, ob er

c. gar nothwendig ſei, ſeine Wirklichkeit, ohne Empfindung deſſelben, durch die bloſse Vernunft, aus Geſetzen erkannt werde.

Dieſe dreierlei Arten, das Verhältniſs des Gegenſtandes zum Erkenntniſsvermögen zu beſtimmen, heiſsen nun die Modalität des Gegenſtandes. S. Function, 23. (C. 266. M. I, 316.) Dieſe Vorſtellung der Modalität hat alſo gänzlich im Verſtande ihren Sitz, und iſt nichts anders als der Grundgedanke (die Kategorie) davon, daſs ein empiriſcher Gegenſtand ſo mit dem Erkenntniſsvermögen verknüpft iſt, daſs er nun nicht mehr ohne alle Beziehung auf daſſelbe, ſondern als Product deſſelben gedacht wird, und zwar entweder des bloſsen Verſtandes, oder der Urtheilskraft, in ſo fern ſie über den durch die Sinne gelieferten Stoff urtheilt, oder der Vernunft. Die einfache Vorſtellung von der Beziehung des empiriſchen Products des Erkenntniſsvermögens auf einen der angeführten drei Zweige deſſelben, heiſst die Modalität. Folglich iſt der Begriff der Modalität der Begriff von der Art, wie die Vorſtellung von dem Gegenſtande dem Subjecte derſelben inhärirt, nehmlich als Gedanke, Empfindung oder Geſetz (N. 138.).

2. Die Modalität giebt gewiſſe Grundſätze, die im Art. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4. unter dem Namen: Poſtulate der Erfahrungserkenntniſs überhaupt zu finden ſind. Dieſe Grundſätze ſind nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, aber in ihrem Erfahrungsgebrauche, und ſchränken ſo zugleich alle Kategorien auf den bloſsen Gebrauch zur Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände ein. Sie laſſen alſo keinen Gebrauch der Kategorien von Gegenſtänden überhaupt (ohne Unterſchied ob es ſinnliche oder überſinnliche Gegenſtände ſind) zu, welches

Kant den transſcendentalen Gebrauch der Kategorien nennt. Denn, wenn die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nicht bloſs eine logiſche Bedeutung haben, das iſt nicht bloſs Prädicate des Gedankens, als ſolchen, und nicht des Gegenſtandes deſſelben, (der Dinge ſelbſt) ſind, alſo nicht bloſs die Form des Denkens überhaupt analytiſch (durch bloſse Entwickelung der Regeln, nach welchen der Verſtand ohne Unterſchied des Inhalts, alſo überhaupt, denkt) ausdrücken, ſo müſſen ſie auf die mögliche Erfahrung gehen. Sie ſind dann nichts anders als Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit, in welcher allein Gegenſtände der Erkenntniſs gegeben werden (C. 266. M. I.).

3. Dieſe Grundſätze oder Principien der Modalität heiſsen Poſtulate (Forderungen), zu welchem Namen Kant einen Grund angiebt, der von der Natur dieſer Sätze hergenommen iſt. Er nimmt den Ausdruck Poſtulat durchaus nicht in der Bedeutung, in welcher ihn einige neuere philoſophiſche Verfaſſer verſtanden haben, weil ſie mit der Bedeutung dieſes Worts bei den Mathematikern nicht bekannt waren. Kant hat dieſes Wort wirklich von den Mathematikern entlehnt, denen es eigentlich angehört. Die Mathematiker verſtehen nehmlich unter Poſtulaten die in (praktiſchen) Sätzen ausgedrückten allereinfachſten Conſtructionen (der Syntheſis, wodurch wir uns einen Gegenſtand zuerſt geben, und deſſen Begriff erzeugen), die keine andern weiter vorausſetzen, daher auch nicht weiter gelehrt oder gezeigt werden können, die aber doch allen übrigen Conſtructionen und folglich allen Auflöſungen der Aufgaben, durch Conſtructionen, zum Grunde liegen, ſo daſs keine einzige Conſtruction, und folglich keine einzige Auflöſung einer Aufgabe möglich ſeyn würde, wenn man dieſe einfachen Grundconſtructionen nicht als Grundaufgaben an-

nehmen wollte, deren Auflösung unmittelbar möglich ist; z. B. (Fig. 2.) mit einer gegebenen Linie (AB), aus einem gegebenen Punct (A), auf einer Ebene einen Cirkel (BCD) zu beschreiben. Ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das in demselben geforderte Verfahren gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen. Wer also irgend Geometrie für möglich hält, der giebt damit diese Postulate zu, als Grunderzeugungen der reinen Sinnlichkeit. Postuliren soll also nicht so viel heissen, als einen Satz für unmittelbar gewiss, ohne Rechtfertigung oder Beweis ausgeben. Synthetische Sätze, sie mögen auch noch so evident seyn, darf man durchaus nicht einräumen, ohne dass ihre Gewissheit auf die Art, wie es bei Grundsätzen der Philosophie, die der Anschauung (durch Construction) entbehren, möglich ist, (durch Deduction) nachgewiesen werde. Wollte man diesen Sätzen, um des Ansehens ihres eigenen Ausspruchs willen, unbedingten Beifall geben, so wäre alle Critik des Verstandes verloren und der alte Dogmatismus wieder da. Solcher Sätze, die sich das dreist anmassen, giebt es ja genug, und der gemeine Glaube hängt ihnen darum auch fest an; allein es ist ja etwas deswegen noch nicht wahr, weil es dem gemeinen Glauben gemäss ist. Wollten wir bei unsrer Erkenntniss so verfahren, so würde unser Verstand jedem Wahne offen stehen, und allen Aussprüchen dieser Art seinen Beifall geben. Denn sie sprechen alle in eben demselben Tone der Zuversicht, und verlangen alle, als wirkliche Axiomen betrachtet zu werden, so unrechtmässig auch dieses ihr Verlangen ist. Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung (Prädicat) *a priori* synthetisch (das nicht in diesem Begriff versteckt liegt, und daraus entwickelt werden kann) hinzukommt, so muss von einem solchen Satze ein Beweis, und ist er ein Grundsatz, eine Deduc-

tion der Rechtmäſsigkeit ſeiner Behauptung unnachlaſslich hinzugefügt werden (C. 285. f. M. I, 334.).

4. Die Grundſätze der Modalität ſind aber nicht objectiv ſynthetiſch, d. i. ſie ſagen durch ihre Verknüpfung der Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit dem Gegenſtande im Subject nichts aus, was den Gegenſtand ſelbſt beſtimmte, ſondern nur das Verhältniſs deſſelben zum denkenden Subject. Vielleicht aber ſagt hier Jemand, dieſe Grundſätze ſind gar nicht ſynthetiſch, ſondern analytiſch; denn es ſind Erklärungen der Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen, Erklärungen ſind aber analytiſche Sätze, weil da sPrädicat nur alle die Merkmahle angiebt, die der Begriff im Subject enthält. Allein im Subject dieſer Grundſätze, welche eigentlich hypothetiſche Urtheile ſind, ſind immer zwei Begriffe, die ſynthetiſch mit einander verknüpft ſind, und dem einen Begriff wird nur darum das Prädicat beigelegt, weil dieſes bloſs der Begriff dieſer Syntheſis im Subject iſt. Die allgemeine Form dieſer Sätze iſt: A das B iſt, iſt C. Was (A) mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt (B iſt), iſt möglich (C). Das hypothetiſche Urtheil iſt eigentlich analytiſch; aber das Antecedens enthält eine Syntheſis, oder das kategoriſche Urtheil in demſelben iſt ſynthetiſch (ſ. Daſeyn, 2.), und folglich beruhet die Verknüpfung des Prädicats (C) mit dem Gegenſtande (A) auf dieſer Syntheſis. Ich habe dies im Art. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4, deutlich auszudrücken geſucht. Von dieſer Syntheſis ſagt nun K., ſie ſei ſubjectiv, d. i. ſie ſetzt zu dem Dinge (A) ſelbſt nichts hinzu, ſo daſs dadurch ſein Begriff erweitert würde; ſondern ſie fügt nur die Erkenntniſskraft des Subjects zu dem Begriff des Dinges hinzu, worin er entſpringt und ſeinen

Sitz hat. Man kann daher die Grundſätze der Modalität auch ſo ausdrücken:

a. Steht ein Begriff bloſs im Verſtande (Vermögen des Verſtandes, einen Gegenſtand durch ſeinen Begriff zu denken) mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (mit den Anſchauungen der reinen Sinnlichkeit in Raum und Zeit und den Begriffen des reinen Verſtandes) in Verknüpfung, ſo iſt ſein Gegenſtand möglich;

b. ſteht ein Begriff, durch die, eine Empfindung, als Materie der Sinne, zum Grunde habende, Urtheilskraft (das Vermögen des Verſtandes, ein Subject durch ein Prädicat zu beſtimmen) mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Wahrnehmung) in Verknüpfung, ſo iſt ſein Gegenſtand wirklich;

c. ſteht ein Begriff, durch die, den Zuſammen der Wahrnehmung nach Begriffen beſtimmende, Vernunft (das Vermögen des Verſtandes, den Zuſammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen zu beſtimmen) mit den materialen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung, ſo iſt ſein Gegenſtand nothwendig.

Die Grundſätze der Modalität ſagen alſo von einem Begriffe nichts anders aus, als die Handlung des Erkenntniſsvermögens (Begriff, Urtheil, Schluſs), dadurch er erzeugt wird. Und alſo können wir die Grundſätze der Modalität mit demſelben Rechte, wie der Mathematiker ſeine Poſtulate, poſtuliren, oder als Sätze, welche die Grunderzeugungen des Erkenntniſsvermögens zur Erfahrungserkenntniſs ausdrücken, vorausſetzen, weil ohne dieſe nothwendigen Vorausſetzungen überhaupt keine Erfahrung, ja nicht einmal

die Vorstellung von ihrer Möglichkeit, möglich seyn würde (C. 286. f. M. I, 335.).

5. Die Modalität ist derjenige Stammbegriff des reinen Verstandes (die Kategorie), ohne welche wir nicht Modalurtheile (problematische, assertorische und apodiktische) fällen könnten. Hätte unser Verstand nicht die angebohrne Anlage, die Art, wie ein Begriff von Dingen überhaupt mit der Erkenntnisskraft verbunden wird, durch einen Begriff (Modalität) zu denken, so könnten wir nicht den Werth der Copula ist, in einem Urtheil, in Beziehung auf das Denken überhaupt angeben, und in diesem ist noch zwischen dem kann seyn, ist wirklich, muss seyn unterscheiden, und es wäre in unserm Verstande nie die Rede von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. S. Daseyn, 2. und Function, 14. ff. und 21. ff. auch Möglichkeit.

6. Die Modalität kann aber nur eine reale äussere Bestimmung solcher Dinge seyn, welche wir wahrnehmen können, und diese müssen eine Modalität haben. Uebersinnliche Dinge können wir uns zwar auch denken, allein die Möglichkeit dieses Denkens ist bloss die Möglichkeit ihres Begriffs. Das heisst, in dem Begriff von einem übersinnlichen Gegenstande liegt kein Widerspruch, als Gedanke des Verstandes ist er möglich; aber nun fragt es sich, ob er auch real möglich sei, d. i. ob der Gegenstand dieses Gedankens auch nach den Formen der Erfahrung bestimmt sei. Und da findet sich nun, dass wir die Möglichkeit, die Wirklichkeit und die Nothwendigkeit darum nicht zur Erkenntniss des Uebersinnlichen anwenden lassen, weil die Modalität entweder die Formen, oder die Materie, oder die Gesetze der Erfahrung von einem Dinge prädicirt, und das Uebersinnliche doch etwas ist, was ausser dem Felde der Erfahrung seyn, gar nicht zur

Erfahrung gehören soll. Daher kann man zwar vom Uebersinnlichen sagen: ich kann mir dasselbe denken, ich denke mir dasselbe wirklich, ich muss mir dasselbe denken; oder es ist in meinem innern Sinn, kann eine Vorstellung von demselben seyn, ist wirklich eine Vorstellung von demselben, muss eine Vorstellung von demselben seyn; allein dann ist nur die Rede von logischer Modalität oder dem Verhältniss des Begriffs, nicht des Gegenstandes, zum Erkenntnissvermögen. Wird aber einem Dinge Modalität so beigelegt, dass damit zugleich behauptet wird, die Modalität betreffe nicht bloss den Begriff von diesem Dinge, sondern das Ding selbst, es sei etwas ausser meinen Gedanken, was eine Modalität habe, wodurch eben die reale Modalität von der bloss logischen unterschieden ist: so muss die Modalität mit einer Anschauung in der Zeit verknüpft, folglich das Ding selbst ein sinnlicher, und kein übersinnlicher, Gegenstand seyn. Man findet das noch mehr ins Licht gesetzt bei jeder Art der Modalität, z. B. im Art. Daseyn, 5. ff. Die Modalität ist also nur von empirischem Gebrauch, s. Gebrauch, empirischer. Beispiele der Modalität findet man in den Art. Geschmacksurtheil, 4. und Erhabenheit, 8.

Modi,

s. Merkmahl, ausserordentliches, a.

Möglich,

s. Möglichkeit.

Möglichkeit,

objective Realität, transscendentale

Wahrheit, *possibilitas*, *realitas obiectiva*, *veritas transscendentalis*, *possibilité*, *realité objective*, *verité transscendentale* Es giebt Urtheile, welche problematische genannt werden, in denen das Bejahen oder Verneinen als blos beliebig betrachtet wird (C. 100.). Hat nehmlich ein Urtheil die Modalität a oder α im Art. Daseyn, 2. so heisst dasselbe problematisch, s. Function, 14. Diese beliebige Verknüpfung des Bejahens oder Verneinens eines Prädicats von seinem Subject heisst die logische Möglichkeit. Sie betrifft nicht die Sache selbst, über die geurtheilt wird, sondern nur den Begriff derselben, oder wie K. sich ausdrückt, sie ist nicht objectiv. Es zeigt eine freie Wahl, und nicht eine durch die Gesetze des Erkenntnissvermögens bestimmte Nothwendigkeit, an, ein solches Urtheil gelten zu lassen, oder eine bloss willkührliche Aufnehmung desselben in den Verstand. Man macht in den problematischen Urtheilen über die Wahrheit oder Unwahrheit des Inhalts nichts aus. Ein solches Urtheil ist z. B.: die Seele mag unsterblich seyn. Die Möglichkeit betrifft hier bloss das Urtheil selbst, es lässt sich wohl denken, dass die Seele unsterblich sei, weil kein Widerspruch zwischen dem Begriff der Seele und dem Begriff unsterblich ist, und also lässt sich beides zu einem Urtheil verknüpfen. Aber folgt denn daraus etwas für die Sache selbst? (C. 101. L. 169.)

2. Den Unterschied zwischen problematischen und assertorischen Urtheilen findet man im Art. Daseyn, 2. Auf diesem Unterschied beruht der wahre Unterschied zwischen Urtheilen und Sätzen. Bisher lehrte man immer, ein Satz sei ein Urtheil mit Worten ausgedrückt (Lamberts Organon Dianoiol. §. 118.). Allein das ist gar kein Unterschied, denn ohne Worte kann man ja gar nicht urtheilen. Ein Urtheil kann

nur dann ein Satz genannt werden, wenn es assertorisch ist. So lange das Verhältniſs verschiedener Vorstellungen (des Subjects und Prädicats) zur Einheit des Bewuſstseyns, die durch die Copula ist ausgedrückt wird, noch problematisch (beliebig) ist, kann man das Urtheil, das mit Worten ausgedrückt ist, bloſs ein Urtheil, aber nicht einen Satz nennen. Das Urtheil: die Seele mag unsterblich seyn, ist kein Satz. Ein problematischer Satz ist eine *contradictio in adjecto*, denn das heiſst nichts anders, als ein problematisches assertorisches Urtheil. Folglich muſs es C. 101. statt der problematische Satz, das problematische Urtheil, und statt einen solchen Satz, ein solches Urtheil, heiſsen. K. hat sich gemeiniglich nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ausgedrückt. Ehe man einen Satz hat, muſs man erst urtheilen. Man urtheilt über vieles, was man nicht ausmacht, sobald man aber ein Urtheil als Satz bestimmt, entscheidet man. Es ist übrigens gut, erst problematisch zu urtheilen, ehe man das Urtheil als assertorisch annimmt. So kann man dasselbe vorher prüfen. Auch ist es nicht allemal zu unsrer Absicht nöthig, assertorische Urtheile zu haben, und bei problematischen Urtheilen ist man für den Inhalt, wenn er nur keinen Widerspruch enthält, nicht verantwortlich (L. 170.).

3. Wir sehen aus allem diesem, daſs im problematischen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der durch die Worte ist möglich, kann seyn, oder mag seyn ausgedrückt wird, und der das Urtheil eben zu einem problematischen macht. Und dieser Begriff ist der der Möglichkeit, weswegen das Bindewörtchen (die Copula) nicht bloſs ist, sondern ist möglich heiſst, nehmlich es ist möglich, daſs das Prädicat vom Subject gelte, oder das Prädicat läſst sich vom Sub-

ject denken. Es ist möglich, dafs die Seele unsterblich sei. In diesem Begriff der Möglichkeit lassen sich aber eigentlich keine Merkmahle weiter unterscheiden, es ist allen Künsten der Logik unmöglich, ihn zu analysiren, oder in einfachere Vorstellungen, die in ihm gedacht würden, aufzulösen. Kant sagt daher: Möglichkeit hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Erklärung lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte (C. 302.). Baumgarten (Metaphysik, §. 8.) sagt zwar: Möglich ist, was nicht Nichts ist, was vorgestellt werden kann, was keinen Widerspruch enthält, was nicht A und Nicht — A zugleich ist. Und diese Erklärung mufs man gelten lassen. Allein sie sagt doch weiter nichts, als: möglich ist, was sich denken läfst, was wir durch unsern Verstand mit einander zu einem Urtheil verknüpfen können. Nun stöfst uns aber die Frage auf: läfst sich das alles auch aufser dem Verstande, in der Sache selbst, mit einander verknüpfen? und wenn in der Sache selbst eine gewisse Verknüpfung nicht statt haben kann, liegt das immer in einem Widerspruch zwischen den Begriffen? Uebrigens ist auch selbst an der obigen Erklärung noch manches auszusetzen. Denn die Worte: möglich ist, was vorgestellt werden kann, enthalten eine Tautologie und heifsen nichts anders als: möglich ist, was vorzustellen möglich ist. Die Worte, was nicht Nichts ist, sagen nur, was das Mögliche nicht ist, und da das Gegentheil von Nichts Etwas ist, Etwas aber ein blofses Synonym von dem Möglichen ist, so sagen diese Worte weiter nichts als: möglich ist, was nicht unmöglich ist. Es bleibt also nur noch übrig: möglich ist, was keinen Widerspruch enthält, was nicht A und Nicht — A zugleich ist. Aber auch hier ist kein positives Merkmahl des Möglichen angegeben, sondern

blofs der Widerfpruch von dem verneint, was möglich ift, d. i. wir kennen das Mögliche aus feinem Gegentheil. Uebrigens ift diefe Erklärung nur die der Möglichkeit des Urtheils, aber nicht der beurtheilten Sache, alfo die logifche. Wir fehen hieraus, der Begriff der Möglichkeit dient zwar zum Verbinden, er felbft aber ift einfach. Wir fehen ferner, er ift zum problematifchen Urtheilen nothwendig und unentbehrlich, ohne ihn könnten wir gar nicht ein Prädicat als verknüpfbar mit dem Subject denken, er ift der Begriff, der diefer Art der Verknüpfung, welche man die Verknüpfbarkeit nennen kann, zum Grunde liegt, alfo mufs die Anlage dazu in dem Verftande felbft liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entfprungen feyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Wefen des Denkens unentbehrlich ift, kann nicht für das Denken zufällig feyn; was aber nothwendig ift, das mufs *a priori* feyn, und aus dem Erkenntnifsvermögen felbft entfpringen. Dazu kömmt, dafs die Verknüpfung zu einem problematifchen Urtheil mit Nothwendigkeit verbunden ift. Wenn ich fage, die Seele mag unfterblich feyn, fo mache ich diefe problematifche Verknüpfung nicht blofs für mich, fubjective, fondern für Jedermann, gültig, objective; diefes problematifche Urtheil mufs mir Jedermann, als folches, zugeben. Ein folcher einfacher, aus der Anlage des Verftandes beim Gefchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der eine eigene Art der Verknüpfung zwifchen Prädicat und Subject macht, heifst eine Kategorie, oder ein Stammbegriff des reinen Verftandes. Folglich ift der Begriff der Möglichkeit eine folche Kategorie (C. 106.), f. Erfahrungsurtheil, 11. B. 4.

4. Aber eben diefelbe felbftthätige Kraftäufserung (Function) des Verftandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer

einzigen Vorstellung verknüpft werden, macht auch, dafs alle aus den einzelnen Eindrücken entstehende Empfindungen, oder auch die mannichfaltigen reinen sinnlichen Vorstellungen zu Einer einzigen Vorstellung mit einander verknüpft werden, welche die Anschauung heifst, f. Anschauung. Wenn wir z. B. einen gleichseitigen Triangel nach der Auflösung des Euklides in der ersten Aufgabe seiner Elemente construiren, so bringt derselbe Verstand, der die logische Form eines problematischen Urtheils zu Stande bringt, durch den Begriff der Möglichkeit auch einen transscendentalen Inhalt in die Anschauung des Triangels, d. h. bringt die verknüpfende einfache Vorstellung der Möglichkeit eines solchen gleichseitigen Triangels aus sich selbst hervor, indem er alles, was zur Darstellung eines solchen Triangels gehört, in die Einheit dieser Darstellung und damit zugleich zu dem Begriff der Möglichkeit des Gegenstandes vereinigt. Dieses letzte thut der Verstand nehmlich durch dieselbe Handlung, durch welche er das problematische Urtheil hervorbringt. Diejenige Operation des Verstandes, wodurch er das Mannigfaltige der Anschauung in die Einheit zusammenfafst, durch welche der Gegenstand derselben als möglich erkennt wird, und diejenige, durch welche zwei Begriffe zu der Einheit verbunden werden, dafs sie als verknüpfbar oder in möglicher Verknüpfung mit einander gedacht werden, ist eine und dieselbe Operation des Verstandes. Zwischen beiden ist nur der Unterschied, dafs jene Möglichkeit die des Gegenstandes ist, und also den Namen der synthetischen oder transscendentalen Einheit verdient; dagegen die andere nur die Möglichkeit in einem Urtheile ist, und folglich ihr nur der Name einer analytischen oder logischen Einheit gebührt (C. 104. f.).

5. Es ist nehmlich ein grofser Unterschied

zwiſchen der analytiſchen, logiſchen oder formalen, und der ſynthetiſchen oder realen, auch transſcendentalen, Möglichkeit. Die erſtere iſt die Möglichkeit in einem problematiſchen Urtheile, oder eines Begriffs. Die letztere iſt die Möglichkeit in dem Gegenſtande eines Begriffs oder der beurtheilten Sache, daſs nehmlich nicht bloſs die Begriffe im Verſtande, ſondern auch die Gegenſtände derſelben auſser dem Verſtande, ſo verknüpfbar ſind, wie das Urtheil es ausſagt. Soll nehmlich in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Möglichkeit erkannt werden, das heiſst, ſoll es ein möglicher Gegenſtand und nicht ein möglicher Begriff ſeyn: ſo muſs

a. ein Gegenſtand vorgeſtellt werden, der als möglich erkannt werden ſoll;

b. da dieſer Gegenſtand nicht wieder bloſs als Gedanke, und doch auch nicht als auſser dem Verſtande befindlich, als wirklich ſoll erkannt werden, ſo muſs eine vermittelnde Vorſtellung ſtatt finden, durch welche dieſer mögliche Gegenſtand vom bloſs möglichen Begriff und auch vom wirklichen Gegenſtande unterſchieden werden kann.

6. Dieſe vermittelnde Vorſtellung iſt das, was Kant das transſcendentale Schema, hier der Möglichkeit, nennt. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann das, was bloſs als möglich gedacht wird, als Gegenſtand möglich ſeyn, wie iſt die reale Möglichkeit möglich? Die Möglichkeit muſs mit irgend einer reinen Anſchauung verknüpft ſeyn, die für alle Erfahrung Gültigkeit hat. Dies iſt nun die Anſchauung der Zeit. Alſo hat auch der Verſtandesbegriff der Möglichkeit ſein Schema in der Zeit. Wenn ich mir eine Zeit ſelbſt als möglich vorſtelle, ſo iſt das nichts

anders als die Verknüpfung dieser Zeit durch den Begriff der Möglichkeit. Allein hier ist ein Unterschied zwischen dieser Art von Verknüpfung durch Begriffe der Modalität und jeder andern durch Kategorien. Die Zeit ist schon ein vollkommen verknüpftes Ganze, ein Gegenstand, und es kömmt dadurch, dass ich sie für möglich erkenne, keine Verknüpfung weiter in sie selbst hinein; so wie in das problematische Urtheil, durch Hinzusetzung des Begriffs möglich zur Copula ist, wohl die Verknüpfung bestimmt wird, aber auch ohne dieses möglich das ganze Urtheil, seinem Inhalte nach, das nehmliche ist, nur unbestimmt in Ansehung der Verknüpfung durch die Begriffe der Modalität. Die andern Kategorien hingegen ändern durch die Verknüpfung, die sie in die Urtheile bringen, diese selbst in Ansehung ihres Inhalts. Ich denke mir also durch eine mögliche Zeit nicht eine andere Zeit als durch eine wirkliche, denn dieselbe Zeit kann einmal, d. i. zu einer Zeit bloss möglich, ein andermal, d. i. zu einer andern Zeit, wirklich seyn; sondern ich setze nur denselben Gegenstand, sogar die Zeit selbst, wie man hier sieht, wenn ich ihn als wirklich denke, in eine bestimmte Zeit, und wenn ich ihn als möglich denke, in eine unbestimmte Zeit. Folglich denken wir uns die Möglichkeit schematisch, oder bildähnlich, versinnlichen uns dieselbe als Zeitbestimmung, durch die Vorstellung, dass der Gegenstand zwar in die Zeit gesetzt werde, aber nicht in eine bestimmte Zeit. Die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit, dass es also in die Zeit, obwohl nicht in eine bestimmte, gesetzt wird, ist das Schema der Möglichkeit, oder macht, dass das Mögliche nicht bloss ein Begriff im Verstande, sondern ein, obwohl darum noch nicht existirendes, Ding in der Erfahrung ist. Mache ich mir nehmlich einen solchen Begriff von einem Dinge, worin

kein Widerſpruch iſt, ſo iſt dieſes ein möglicher Gedanke, mein Gedanke iſt etwas mögliches. Stimmt aber dieſe Verknüpfung (Syntheſis) auch mit den Bedingungen der Zeit zuſammen, ſo daſs der Gegenſtand deſſelben zu irgend einer Zeit, unbeſtimmt welche, exiſtiren könnte, dann iſt der Gegenſtand nicht nur denkbar (logiſch möglich), wir bleiben dann nicht bloſs bei dem Begriff ſtehen, ſondern er wird dann als zur Reihe der Erfahrungen gehörbar gedacht, oder er iſt auch real möglich. Man kann dieſe Möglichkeit in der Zeit auch die ſinnliche (*poſſibilitas phaenomenon*) nennen. Hieraus ſehen wir gleich, daſs wir von der überſinnlichen Möglichkeit (*poſſibilitas noumenon*) uns keinen realen Begriff machen können; denn wenn wir das Sinnliche, die Zeit, von der Möglichkeit abſondern, und uns eine Möglichkeit denken wollen, die nicht in der Zeit iſt, ſo bleibt uns bloſs die logiſche Möglichkeit (*poſſibilitas mere logica*) übrig. Die Möglichkeit eines Weſens, das nicht in der Zeit iſt, iſt daher wohl denkbar, aber ob es auſser dem Gedanken, als wirkliches Etwas, möglich iſt, davon wiſſen wir nichts, davon haben wir keine Vorſtellung. Die ſinnliche Möglichkeit oder die Möglichkeit in der Zeit iſt daher eigentlich die einzige transſcendentale. Folgendes Beiſpiel ſetzt die Nothwendigkeit des Schema für die Möglichkeit eines Dinges ins Licht. Es fragt ſich, kann das Entgegengeſetzte in einem Dinge ſeyn? Wäre die Rede von einem Begriff, ſo wäre die Antwort: ein Begriff, in welchem etwas Entgegengeſetztes ſeyn ſoll, enthält einen Widerſpruch, und iſt nicht möglich. Allein das Mögliche in der Zeit kann Beſtimmungen haben, die nach einander ſtatt finden. Ein Ding in der Zeit iſt veränderlich, und es kann daher immer noch daſſelbe Ding ſeyn, ob es wohl zu einer andern Zeit Beſtimmungen hat, die denen zu einer frühern Zeit ge-

rade entgegen gesetzt sind. Derselbe Tisch, der im vorigen Jahr ganz schwarz war, kann in diesem Jahre ganz weiss seyn, nur zu gleicher Zeit kann er das nicht seyn. Zugleich und Nacheinander sind Bedingungen der Zeit, und in dem Mangel der Zusammenstimmung der Verknüpfung verschiedener Vorstellungen, z. B. des Tisches als schwarz und als weiss, mit der Zeitbedingung des Zugleichseyns besteht die sinnliche Unmöglichkeit der Sache; hingegen in der Zusammenstimmung jener Verknüpfung mit der Zeitbedingung des Nacheinanderseyns die sinnliche, für uns einzige reale, Möglichkeit der Sache (C. 184. M. I, 205.).

7. Wir haben also nun ein Kennzeichen (einen Charakter) der realen Möglichkeit gefunden, welches zugleich das ganze Wesen derselben ausdrückt, in so fern wir sie erkennen können. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich (C. 265.), s. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4. a. und Modalität. Die formalen Bedingungen der Erfahrung sind aber alles das, was an allen Gegenständen der Erfahrung anzutreffen seyn muss, und ohne welches sie gar nicht Gegenstände unserer Erfahrung seyn könnten. Man kann diese Bedingungen daher auch die objective Form der Erfahrung überhaupt nennen, und sie enthält eine Verknüpfung (Synthesis) von Vorstellungen, welche zur Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände erfordert wird. Jede Verknüpfung von Vorstellungen wird im Verstande zu einer Einheit zusammengefasst, und diese heisst ein Begriff. Dieser Begriff hat keinen Gegenstand oder ist leer, (s. Begriff, leerer), wenn die Verknüpfung, die er in sich fasst, so willkührlich ist, dass sie auf keine Weise zu irgend einer Erfahrung gehört. Sie kann aber auf zweierlei Art zur Erfahrung gehören. Man findet entweder diese Verknüpfung

wirklich in der Erfahrung, dann ift die Verknüpfung im Verftande aus der Erfahrung entlehnte, und der Begriff empirifche, oder die Erfahrung kann ohne eine folche Verknüpfung gar nicht ftatt finden, die Erfahrung beruhet, in Anfehung ihrer Form, auf diefer Verknüpfung, dann gehört diefe Verknüpfung im Verftande auch zur Erfahrung, weil der Gegenftand einer folchen Verknüpfung nur in der Erfahrung angetroffen werden kann; allein der Begriff ift rein oder aus dem Erkenntnifsvermögen felbft entfprungen. Hier hat man alfo den Charakter der Möglichkeit, man kann es empirifche*) Möglichkeit nennen, wenn das Ding wirklich in der Erfahrung exiftirt, und man es darum für möglich anerkennt; und es ift eine Möglichkeit *a priori*, wenn das, was man für möglich hält, exiftiren mufs, weil es eine nothwendige Form der Erfahrung ift. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenftandes, der durch einen fynthetifchen Begriff *a priori* (einen folchen, durch den unabhängig von aller Erfahrung die Einheit einer Verknüpfung von Vorftellungen vorgeftellt wird) gedacht worden, hernehmen, wenn nicht die Verknüpfung (Synthefis) durch diefen Begriff die Form der Gegenftände ift und fo fie möglich macht? Dafs in einem folchen Begriffe kein Widerfpruch enthalten feyn müffe, ift allerdings eine nothwendige logifche Bedingung (*conditio fine qua non*), wodurch fein Gegenftand vom Undinge (*nihil negativum* f. Ding, 4.) unterfchieden wird; aber zur Möglichkeit eines folchen Gegenftandes, als durch den Begriff gedacht wird, welches man auch die

*) Was moralifche Möglichkeit fei, findet man im Art. Gegenftand §. 8. und in Möglichkeit, 14. vornehmlich aber Wille. Es ift nehmlich die Möglichkeit durch einen Willen (U. XII.).

objective Realität des Begriffs, oder der Synthesis, dadurch er erzeugt wird (dass er einen Gegenstand hat, nicht leer ist), nennen kann, bei weitem nicht genug. Diese muss jederzeit auf Principien der Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der logischen Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruhen (C. 624. *) T. 6.). So ist z. B. eine Figur, die von zwei geraden Linien eingeschlossen, ein synthetischer Begriff *a priori*, der keinen Widerspruch enthält. Denn die darin enthaltenen Vorstellungen von geraden Linien, dass ihrer zwei sind, und dass sie an den Endpuncten zusammenstossen oder den Raum einschliessen, widersprechen sich einander nicht, und also ist eine solche Figur logisch möglich. Allein sie ist dennoch real unmöglich, denn bei der Construction derselben im Raume, durch welche ihre reale Möglichkeit gezeigt werden soll, findet sich, dass eine solche Figur nicht mit den Bedingungen des Raums übereinkommt, und dass zwei gerade Linien keinen Raum einschliessen, sondern wenn ihre Endpuncte zusammen stossen, die Linien auf einander fallen, und beide dann eine und dieselbe Linie sind *) (C. 267. f. M. I, 318.).

Aus diesem allen sieht man nun, dass es ein blosses Blendwerk ist, wenn man die in 3. angeführte Erklärung der logischen Möglichkeit des Begriffs (dass er sich nehmlich nicht selbst widerspricht) für eine Erklärung der transscen-

*) Hiernach ist die Stelle im 2. B. I. Abth. S. 111. dieses Wörterbuchs, Z. 13. v. u. von den Worten: eine gerade bis, Z. 2., zu den Worten: sind auch, wegzustreichen. Ich hatte mich durch das Beispiel in C. 348. 4. verleiten lassen, welches dort, wie hier, eine Uebereilung ist. Im Prädicat zwei Seiten als Begriff und nicht als Anschauung, liegt wirklich nichts, welches dem Begriff eines eingeschlossenen Raums, im Subject, widerspricht.

dentalen Möglichkeit der Dinge (daſs dem möglichen Begriff ein Gegenſtand correſpondire) unterſchieben will (ſ. 5.). Das Kennzeichen der logiſchen Möglichkeit iſt allerdings der Satz des Widerſpruchs, wenn dieſer einem Begriff nicht entgegen ſtehet, ſo iſt er möglich. Alles hingegen, was in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, iſt logiſch unmöglich. In jeder Möglichkeit muſs das Etwas, was gedacht wird, und dann die Uebereinſtimmung desjenigen, was in ihm gedacht wird, mit dem Satze des Widerſpruchs, unterſchieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, iſt logiſch möglich. Der Triangel ſowohl, als der rechte Winkel ſind die Data oder das Materiale zu dem Möglichen, die Uebereinſtimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerſpruchs ſind das Formale der Möglickeit oder das Logiſche in derſelben, weil die Vergleichung der Prädicate mit ihren Subjecten nach dem Grundſatz der logiſchen Analyſis nichts anders als eine logiſche Beziehung iſt (S. II. 168. f.). Das Kennzeichen der transſcendentalen Möglichkeit iſt die ſinnliche Anſchauung (die einzige Anſchauung, die wir haben); wenn dieſe dem Begriff kann beigegeben werden, wie in der Geometrie jedesmal durch die Auflöſung der Aufgaben geſchieht, ſo iſt der Gegenſtand des Begriffs real möglich. Wenn nun alle ſinnliche Anſchauung weggenommen wird, ſo bleibt nur noch die logiſche Möglichkeit übrig, d. i. die Möglichkeit des Begriffs oder Gedankens. Bei der realen Möglichkeit iſt aber davon die Rede, ob ein ſolcher Begriff, z. B. eines gleichſeitigen Triangels, auch einen Gegenſtand habe, ob es ein ſolches Ding gebe, und der Begriff alſo auch nicht leer ſei, ſondern etwas bedeute; und dieſes zu zeigen, damit fängt Euklides ſeine Elemente an, wodurch er nun einen Gegenſtand zu ſeinem, an der Spitze des Buchs erklärten, Begriff bekommt, von dem er

etwas in Lehrſätzen behaupten kann. Daher kann auch kein Syſtem der Geometrie mit einem Lehrſatz, ſondern jedes muſs mit einer Aufgabe anfangen (C. 302.).

Es iſt aus dem Vorhergehenden zu ſehen, daſs die logiſche Möglichkeit wegfalle, nicht allein, wenn ein Widerſpruch im Urtheil oder Begriff anzutreffen iſt, ſondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da iſt. Denn alsdann iſt nichts Denkliches gegeben, alles logiſch Mögliche aber iſt etwas, was gedacht werden kann, und dem die logiſche Beziehung, gemäſs dem Satze des Widerſpruchs, zukommt (S. II, 169. f.). Dies Materiale wird aber entweder durch die Empfindung gegeben, oder durch das Erkenntniſsvermögen; im erſtern Fall iſt der Gegenſtand deſſelben in der Erfahrung da, im letztern Fall muſs er in derſelben vorhanden ſeyn; im erſtern Fall erkenne ich *a poſteriori* und im letztern Fall *a priori*, aber nur die Form *a priori* vom Dinge. Daher heiſst *a priori* erkennen, etwas aus ſeiner bloſsen Möglichkeit erkennen, weil eben die Form das iſt, was es möglich, ſo wie die Empfindung das, was ein Ding wirklich macht. Die Möglichkeit beſtimmter Naturdinge kann nicht aus bloſsen Begriffen erkannt werden; denn aus dieſen kann wohl die Möglichkeit des Gedankens (daſs er ſich nicht ſelbſt widerſpreche), aber nicht des Gegenſtandes (daſs er mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinſtimme), als Naturdinges, erkannt werden, welches auſser dem Gedanken (oder als exiſtirend) gegeben werden kann. Alſo wird dazu Anſchauung entweder *a priori* oder *a poſteriori* erfordert (N. IX.).

8. Und nun können wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluſs dieſes Poſtulats der Möglichkeit daran erkennen, daſs nach demſelben nur dasjenige für möglich erkannt werden kann, was

ſich entweder in der Erfahrung wirklich vorfindet, oder vorfinden muſs. Wenn ich mir ein Ding vorſtelle, das beharrlich iſt, ſo daſs alles an demſelben Wechſelnde bloſs zu ſeinem Zuſtande gehört, d. i. eine Subſtanz, ſo kann ich die Möglichkeit eines ſolchen Dinges nie daraus erkennen, daſs in dem Begriff deſſelben kein Widerſpruch iſt. Eben ſo enthält der Begriff der Urſache keinen Widerſpruch, ob es aber darum wirkliche Urſachen geben könne, kann daraus nicht gefolgert werden. Endlich kann ich mir ſehr wohl die Wechſelwirkung der Subſtanzen auf einander vorſtellen, ohne daſs in dieſem Begriffe ein Widerſpruch liegt, aber die Möglichkeit ſolcher wirklichen Wechſelwirkungen folgt doch daraus noch nicht. Nur daran erkennt man die objective Realität aller dieſer Begriffe, oder (wie man es auch nennen kann) die transſcendentale Wahrheit derſelben (daſs ſie einen wirklichen Gegenſtand haben können), oder die Möglichkeit ihres Gegenſtandes, daſs ohne Subſtanzen, Urſachen, Wechſelwirkungen gar keine Erfahrungsgegenſtände und Erfahrungserkenntniſs ſtatt finden könnte, und daſs ſie alſo nothwendig exiſtiren müſſen (C. 268. f. M. I, 319.).

9. Wer alſo aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, ſich Begriffe von Subſtanzen u. ſ. w. machen, und ſie darum für real möglich halten wollte, weil er ſie logiſch möglich, oder keinen Widerſpruch in ihrem Begriff findet, der würde in lauter Hirngeſpinnſte gerathen, weil dieſe Begriffe weder von der Erfahrung entlehnt (empiriſch), noch Formen der Erfahrung (rein), folglich ganz leer (ohne allen Gegenſtand) ſind. Man kann dieſe Begriffe gedichtete nennen, ihnen fehlt es gänzlich an dem Charakter der Möglichkeit ihrer Gegenſtände, ſie haben keine objective Realität. Ein im Raume befindlicher Geiſt, eine Vorherſehungskraft des Zukünftigen, eine Gemein

ſchaft der Gedanken zwiſchen entfernten Perſonen, ſind gedichtete Subſtanzen, Urſachen, Wechſelwirkungen, deren Möglichkeit nicht erkannt werden kann, Begriffe, die keine transſcendentale Wahrheit haben, ob ſie wohl logiſche Wahrheit, d. i. keinen Widerſpruch enthalten. Dies alles ſind nur erdichtete Verhältniſſe der Dinge zu einander; will man ſich aber gar neue Beſchaffenheiten erdichten, oder Realitäten denken, ſo geht das gar nicht, und hier läſst ſich auch, ohne den Stoff aus der Erfahrung zu nehmen, gar nichts ausrichten. Hier iſt es alſo unnütz nach der Möglichkeit zu fragen, denn Niemand wird je eine Realität erſinnen, die in der Erfahrung nicht vorkäme und nach deren Möglichkeit zu fragen nöthig wäre. Dies rührt daher, weil alle Realität nur auf Empfindung (ſinnlicher Eindrücke) beruhet, dieſe allein kann die Materie der Erfahrung (die Realitäten) geben, dahingegen die Formen des Verhältniſſes, (Subſtanz, Urſache u. ſ. w.) lediglich im Verſtande liegen, und ſich die Empfindungen nur nach denſelben ordnen, daher ſich auch mit denſelben in Erdichtungen ſpielen läſst (C. 269. f. M. I, 320.).

10. Aus dem vorhergehenden iſt zu ſehen, wie die Möglichkeit mancher Dinge, nehmlich derer, deren Begriffe empiriſch ſind, nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden. Die Möglichkeit aller übrigen Dinge iſt entweder erdichtet, und es läſst ſich über dieſelbe nichts entſcheiden, oder es iſt die Möglichkeit der Dinge, deren Begriffe *a priori* ſind, und dieſe kann nur aus der Nothwendigkeit derſelben für die Erfahrung erkannt werden. Aus den bloſsen Begriffen allein läſst ſich alſo niemals die Möglichkeit ihrer Gegenſtände erkennen, ſondern dieſe folgt ſtets nur entweder aus der Wirklichkeit, oder daraus, daſs dieſe Begriffe formale und objective Bedingungen ſind, d. i. ſolche, ohne

welche keine Gegenſtände der Erfahrung ſtatt finden würden. Siehe, was von der realen Möglichkeit eines Triangels auſser der reinen Vorſtellung deſſelben im Art. Conſtruiren, 4. geſagt iſt.

11. Man hat die Frage aufgeworfen, ob das Feld des Möglichen gröſser ſei, als das Feld des Wirklichen, d. i. da alles Wirkliche auch möglich iſt, ob es wohl etwas Mögliches gebe, was nicht wirklich ſei. Dies iſt eine Frage, welche die bloſſe logiſche Analyſis des Begriffs des Möglichen nicht auflöſen kann, die, weil der Begriff des Möglichen einfach iſt, nicht einmal möglich iſt, ſondern zu deren Auflöſung die Metaphyſik die Kunſtgriffe enthalten müſste (ſie iſt eine Frage von ſynthetiſcher Auflöſung aus bloſser Vernunft). Dieſe Frage will ungefähr ſo viel ſagen, als: ob es auſser den Wahrnehmungen aller wahrnehmenden Subjecte, die zuſammen das Feld eines einzigen Erfahrungsganzen ausmachen, noch Wahrnehmungen geben könnte, mit denen jene auch ein Ganzes ausmachen könnten? Es fragt ſich alſo

a. ob noch andere Dinge möglich ſind, als die wirklichen?

b. ob noch andere Dinge möglich ſind, als die nothwendigen?

Die erſte Frage fragt, ob noch ein ganz anderes Feld der Materie ſtatt finden könne, als das unſrer wirklichen Wahrnehmungen? Das kann der Verſtand nicht entſcheiden, denn ſein Geſchäft iſt nur, das durch die Sinne Gegebene (die Materie, die wir wahrnehmen) zu verknüpfen. Die zweite Frage fragt, ob noch andere Formen der Anſchauung, als Raum und Zeit, oder andere Formen des Verſtandes, als die diſcurſiven des Denkens oder der Erkenntniſs durch Begriffe, und ob noch andere Kategorien, als die zwölfe, ſtatt finden können. Dergleichen können wir uns aber auf keine Weiſe erdenken und faſslich machen, und ſie wür-

den auch nicht zu dem Inbegriff und Context unſrer Erfahrung gehören. Wie hat man denn aber ein ſo gröſses Reich der Möglichkeit herausgebracht, das weit gröſser ſeyn ſoll, als das Reich der Wirklichkeit, und wovon das letztere nur ein kleiner Theil ſeyn ſoll? Auf folgendem Wege, von dem es aber gleich in die Augen fällt, daſs er eben zu keinen groſsen Entdeckungen führen kann. Alles Wirkliche iſt möglich, das giebt jeder zu. Wenn man dieſen Satz nun umkehrt, ſo wird nach den Regeln der Logik nur ein particularer (beſonderer) Satz daraus: Einiges Mögliche iſt wirklich. Dies ſcheint nun ſo viel zu bedeuten, als: Es giebt viel Mögliches, was nicht wirklich iſt. Zwar ſagt Baumgarten (Metaph. §. 41.), die Wirklichkeit ſei die Erfüllung der Möglichkeit (*complementum poſſibilitatis*), d. i. das, was noch zur Möglichkeit hinzukommen muſs, damit es wirklich werde, und ſo ſcheint es, als könne es mehr Mögliches als Wirkliches geben, mehr ſolches, woran jenes Complement (das zur Vollendung nöthige Stück) fehlt, als ſolches, woran es zu finden iſt. Allein, was zum Möglichen hinzukommen ſollte, damit es wirklich würde, müſste folglich ein Nichtmögliches oder ein Unmögliches ſeyn. Soll aus dem bloſs Möglichen das Wirkliche werden, ſo muſs das, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrungen zuſammenſtimmt (das Mögliche) noch mit irgend einer Wahrnehmung in Verknüpfung ſtehen (auch den Charakter der Wirklichkeit an ſich haben). Denn das Wirkliche wird entweder ſelbſt wahrgenommen, oder ſteht doch mit irgend einer Wahrnehmung nach empiriſchen Geſetzen in Verknüpfung. Durch die Wirklichkeit eines Dinges ſetze ich freilich mehr, als die bloſse Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge, von dem ich die Wirklichkeit behaupte. Denn das Ding ſelbſt enthält nicht mehr, wenn es wirklich iſt, als es enthält,

wenn es blofs möglich ift. Sondern, da die Möglichkeit blofs ein Setzen des Dinges in Beziehung auf den Verftand (deffen Erfahrungsgebrauch) war, fo ift die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung des Dinges mit der Wahrnehmung. Dafs aber mehr als eine einzige, alles befaffende Erfahrung möglich fei, alfo noch eine andere Reihe von Erfcheinungen, als die, mit der alle Wahrnehmungen im durchgängigen Zufammenhange ftehen, läfst fich aus unfern Wahrnehmungen nicht fchliefsen, und ohne diefe Wahrnehmungen noch viel weniger. Denn ohne einen, durch die Sinne gegebenen, Stoff läfst fich überall nichts denken, wie wollten wir denn noch eine Reihe von ganz andern Wahrnehmungen, als möglich, ausdenken können. Wenn man wiffen will, ob noch Dinge möglich find, die mit unfern Erfahrungen nicht in nothwendiger Verknüpfung nach empirifchen Gefetzen ftehen, fo dafs wir fie auch nie wahrnehmen können, z. B. Dinge an fich; fo will man eigentlich wiffen, ob Dinge in aller Abficht (ohne alle Bedingung) möglich find. Allein wir kennen nur Dinge, die unter Bedingungen möglich find, die felbft blofs möglich find; nehmlich Dinge, die unter Vorausfetzung der formalen Bedingungen der Erfahrung, Raum, Zeit, Kategorien, Bewufstfeyn u. f. w. möglich find, diefe Bedingungen find aber felbft blofs möglich als objective Formen der Erfahrung, folglich können beide, die Erfahrungsgegenftände und ihre formalen Bedingungen, nicht in aller Abficht, oder unbedingt, möglich feyn, und von andern Dingen wiffen wir nichts, und können nichts von ihnen wiffen (C. 282. 287.*) M. I, 332.). Hieraus folgt alfo, dafs alles reale Mögliche etwas Wirkliches fei, entweder ein wirkliches Ding, oder eine wirkliche Beftimmung irgend eines Dinges; fo wie alles logifche Mögliche ein wirklicher Begriff ift, der aber leer feyn kann. Diefes hat auch fchon Diodorus Kronus eingefehen:

nichts ist möglich, behauptet er, als was geschehen ist, oder geschehen wird (s. Tiedemann Geist der spec. Philos. 2 B. S. 405. f.). So wie in der Mathematik die Construction das einzige Mittel ist, sich von der realen Möglichkeit eines Begriffs zu versichern, so ist es von empirischen Gegenständen die Darstellung in der Erfahrung. Daher ist nur das möglich, was geschieht; das aber, was geschah, war möglich, und was geschehen wird, wird, kann möglich seyn.

12. Die absolute oder unbedingte Möglichkeit, die Möglichkeit in aller Absicht, ist kein bloser Verstandesbegriff, sondern ein Vernunftbegriff. Die Vernunft ist eigentlieh das Vermögen des Unbedingten; wenn wir also alle Bedingungen des Möglichen in Gedanken aufheben, und fragen nach dem Möglichen, was nicht auf den formalen Bedingungen der Erfahrung beruht, so heisst das, ob der Begriff von Etwas, das nicht von den Erfahrungsgegenständen abhänge, also von Dingen an sich, nicht leer sei, sondern einen Gegenstand, also objective Realität oder transscendentale Wahrheit habe. Diesen Begriff von einer unbedingten Möglichkeit kann man aber zur Erfahrungserkenntniss gar nicht gebrauchen, er hat, wie alle Vernunftbegriffe, einen ganz andern Gebrauch (C. 284. f. M. I, 335.), s. Absolut.

13. Wir wollen nun eine Anwendung dieser richtigen Begriffe von der realen Möglichkeit kennen lernen, und sehen, wie die Verwechselung derselben mit der logischen Einfluss auf metaphysische Beweise gehabt hat. Wir haben gesehen, dass die Möglichkeit der Gegenstände der Sinne ein Verhältniss derselben zu unserm Denken ist, dass wir nehmlich dasjenige möglich nennen, was an den Gegenständen die empirische Form ist, d. i. die Form, welche alle Erfahrungs-

gegenſtände annehmen müſſen, weil dieſe Form *a priori* von den Gegenſtänden gedacht werden kann. Daher können wir ſagen, Naturſubſtanzen, Naturkräfte u. ſ. w. ſind möglich. Wir haben ferner geſehen, und im Art. Daſeyn iſt es noch weiter ausgeführt, daſs ſo wie die Möglichkeit eines Gegenſtandes in unſerm Erkenntniſsvermögen liegt, das Daſeyn deſſelben in der Empfindung zu ſuchen iſt, durch welche die Materie, ſo wie durch das Erkenntniſsvermögen die Form gegeben ſeyn muſs. Die Möglichkeit der Materie, oder die Realität in der Erſcheinung, beruhet alſo auf der Empfindung, ohne welche wir uns gar nicht Materie als möglich denken können; die Möglichkeit der Form der Erſcheinung beruhet hingegen auf dem Anſchauungsvermögen und dem Verſtande, ſo daſs wir uns ebenfalls keine andern Formen der Anſchauung und der Begriffe denken können. Und eben hieraus ſehen wir auch, warum alles Wirkliche möglich ſeyn muſs, weil nehmlich alles, was empfunden wird, auch den Bedingungen der Erfahrung unterworfen ſeyn muſs. Da wir aber bei den Formen der Anſchauung und des Denkens von aller Materie abſtrahiren können, ſo ſcheint es, als wären auch wohl noch andere Gegenſtände, als die wirklichen, möglich. Und ſo heiſst alſo möglich, was den Formen des Anſchauens und Denkens gemäſs, wirklich aber was empfunden werden kann. Wenn wir nun einen ſinnlichen Gegenſtand ſo betrachten wollen, als wollten wir alles von ihm ſagen, was nur in jeder Rückſicht von ihm zu ſagen iſt, ſo müſste er mit allem dem verglichen werden, was nur in der Sinnenwelt vorkömmt, um entweder zu ſagen, er habe es an ſich, oder nicht. Nun muſs alles dasjenige, was das Ding ſelbſt ausmacht, durch die Sinne gegeben ſeyn, denn wir können uns von keinem Dinge die Materie, woraus es beſteht, bloſs denken. Das Ding ſelbſt aber muſs doch, als Erfahrungsgegenſtand, zu allen übrigen

Dingen der Sinnenwelt gehören und mit ihnen in Verbindung ſtehen. Alſo kann man ſich alle Dinge ſo vorſtellen, daſs jedes derſelben von der geſammten Materie, aus der die ſinnlichen Gegenſtände beſtehen, ſeinen Antheil hat, und durch die Beſchränkung der geſammten Materie auf dieſen Antheil möglich, von jedem andern Dinge unterſchieden und durchgängig beſtimmt iſt, daſs man nehmlich ſagen kann, was er in Anſehung der geſammten Materie an ſich hat, und was er nicht an ſich hat ſ. Beſtimmung, 3. Dies alles gilt aber nur von ſinnlichen Gegenſtänden; allein da in der Erfahrung die ſinnlichen Gegenſtände Dinge an ſich (nicht bloſse Gedanken) ſind, und folglich vorſtehende Gründe, Gründe der Möglichkeit der Dinge an ſich in der Erfahrung (der empiriſchen Realität ihrer Möglichkeit), ſo dehnen wir, wenn uns dieſe kritiſchen Unterſuchungen nicht warnen und davon zurückhalten, dieſe Gründe auch über die Dinge an ſich aus, welche auſser dem Felde der Erfahrung liegen ſollen, und nicht durch unſre Sinne vorgeſtellt werden (halten das Princip unſerer Begriffe der empiriſchen Möglichkeit der Dinge für das Princip einer transſcendentalen Möglichkeit der Dinge überhaupt, ohne Unterſchied, ob ſie ſinnliche oder überſinnliche ſind) (C. 609. M. I, 706.). Hieraus entſteht nun die Vernunftvorſtellung von einem Inbegriff aller Realitäten (der Materie aller Dinge); der Gegenſtand zu dieſem Inbegriff iſt aber ebenfalls bloſs eine Vernunftvorſtellung oder ein transſcendentales Ideal der Vernunft, ſ. Ideal, transſcendentales. Dieſes Ideal enthält den Begriff des Urweſens oder Gottes, ſ. Gott, 28. Allein da dieſes Urweſen als einfach gedacht werden muſs, ſo kann es nicht als der Inbegriff aller Materie, und ſo alle Dinge als Theile der Gottheit gedacht werden, denn ſonſt wäre das Urweſen ein bloſs Zuſammengeſetztes aus lauter

abgeleiteten (auf eine gewiſſe Menge, als Theile der geſammten Materie beſchränkten) Weſen, welches nicht möglich iſt, weil ſonſt nicht dieſe Weſen von ihm, ſondern daſſelbe von dieſen Weſen abgeleitet werden müſste, welches gegen die Abſicht iſt, nehmlich die Möglichkeit der Dinge abzuleiten. Folglich müſſen wir uns das Urweſen als den Grund aller Materie und ſo aller Dinge denken (C. 607. M. I, 702.). Dies iſt nun der Gang der Vernunft, die Möglichkeit und das Daſeyn Gottes *a priori* zu beweiſen. Allein bei dieſem Begriff von einer abſoluten Möglichkeit, die ſie ſich durch die Vorſtellung eines Urweſens (eines Ideals, oder Gegenſtandes, der in der Vernunft ſeinen Sitz hat) realiſirt, verkennt man ganz den Zweck dieſer Vernunftidee und überſchreitet den ächten Gebrauch derſelben, wenn man ſie ſo betrachtet, als habe nun der Begriff objective Realität, als ſei die Möglichkeit eines ſolchen Urweſens auf dieſe Art durch die Vernunft gegeben, als müſſe man nun ein ſolches Urweſen, das Ding ſelbſt, für möglich, ja ſogar für wirklich, erkennen. Dieſe objective Realität iſt eine bloſse Erdichtung, denn das Mannigfaltige zu einem ſolchen Dinge iſt nicht durch Empfindung gegeben, und dies iſt doch das einzige Kennzeichen des Daſeyns, auch iſt die Form des Dinges nicht die eines Erfahrungsgegenſtandes, und dies iſt doch das einzige Kennzeichen der realen Möglichkeit. Das Mannigfaltige dieſes Dinges iſt uns bloſs durch unſre Idee gegeben, da dies nun nicht die Materie ſelbſt ſeyn kann, ſondern nur der Grund der Materie, ſo läſst ſich daſſelbe nicht einmal denken, denn alles Erdichten iſt hier unmöglich, und eben darum iſt auch alles Fragen nach dem, woraus die Gottheit beſteht, ganz umſonſt. Der Zweck der Idee einer abſoluten Möglichkeit der Dinge iſt bloſs, wie bei allen Ideen, die Erfahrungserkenntniſs in ein ſyſtematiſches Ganze zu be-

faſſen, und ſie ſich als ein Vollendetes darzuſtellen. Darum ſtellt ſie ſich den Inbegriff aller Materie vor, um ſo jedes Ding in Anſehung derſelben als durchgängig beſtimmt zu denken, oder ſo vorzuſtellen, daſs demſelben etwas davon (ſein Antheil, woraus es eben beſteht) zukomme (welches die bejahende Beſtimmung iſt), alles übrige aber nicht zukomme (welches die verneinende Beſtimmung iſt, oder auch die Beſtimmung derſelben durch die Prädicate in unendlichen Urtheilen, ſ. Beſtimmung, 3. g.) (C. 608. f. M. I, 704. 705.), ſ. auch Gott, 32., Diſciplin, 18. und Kategorie, 24.

14. Wir wollen nun dieſe richtigen Begriffe von der Möglichkeit auf Gegenſtände der praktiſchen Vernunft anwenden. Die Möglichkeit der moraliſchen Begriffe und einer praktiſchen (moraliſch - geſetzgebenden) Vernunft kann gar nicht bezweifelt werden, denn dieſe beweiſet ihre und ihrer Begriffe Realität oder reale Möglichkeit durch die That oder die Wirklichkeit, ſ. Expoſition, 25. ff. (P. 3.). Giebt es aber eine moraliſch-geſetzgebende Vernunft, ſo giebt es auch eine transſcendentale Freiheit, ſ. Imperativ, kategoriſcher, 13. und zwar eine abſolute Freiheit, von der aus der bloſſen ſpeculativen Vernunft weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit gezeigt werden kann, ſo daſs man bloſs zeigen kann, es ſei ein bloſs problematiſcher Begriff, d. i. ein ſolcher, von dem es unentſchieden bleibe, ob er einen Gegenſtand habe oder nicht, ſ. Freiheit, 27. Die objective Realität des Begriffs einer transſcendentalen Freiheit oder die reale Möglichkeit dieſes Gegenſtandes kann aus bloſsen Principien des Wiſſens unmöglich hergeleitet werden (M. II, 163. P. 4.). Dieſe Realität des Begriffs der Freiheit wird durch ein vorhandenes, unumſtöſsliches nothwendiges Geſetz der moraliſch-geſetzgebenden

Vernunft bewiesen, dessen Daseyn wir nicht leugnen können, s. Freiheit, 31. ff. Dieser Begriff der Freiheit macht zugleich den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen speculativen und praktischen Vernunft, indem er die Sinnenwelt an eine übersinnliche Welt knüpft, und lehrt, dass das Wollen, das seinen Grund in dem Uebersinnlichen hat, in der sinnlichen Welt seine Wirkungen äussere, dass aber das handelnde Subject zu beiden Welten gehöre, s. Freiheit, 35. ff. Und damit bekommen auch die Ideen von Gott und Unsterblichkeit Realität, s. Glaubenssache, 3. und 4. (M. II, 164. P. 4.). Freiheit ist die einzige Idee, wovon wir die Möglichkeit *a priori* wissen, weil das moralische Gesetz, welches ohne Freiheit nicht möglich ist, eine Thatsache der Vernunft oder *a priori* ist. Das moralische Gesetz ist darin das einzige Ding seiner Art, dass es da ist oder existirt, ohne das gewöhnliche Kennzeichen des Daseyns, Empfindung durch die Sinne, zu haben. Die Vernunft drängt uns dasselbe auf, und Niemand kann es wegvernünfteln; und es setzt durchaus Freiheit als seine Bedingung voraus, s. Freiheit, 31. ff. und Autonomie, 10, b. Wir wissen also die Möglichkeit der Freiheit *a priori*, aber wir können diese Möglichkeit nicht weiter einsehen, wir wissen nicht die Möglichkeit dieser Möglichkeit, auch würde alle Ableitung diese Freiheit in Nothwendigkeit oder Nichtfreiheit verwandeln. Wir können aber darum die Möglichkeit der Freiheit nicht einsehen, weil sie etwas übersinnliches ist, indem alles Sinnliche Gesetzen unterworfen ist, wodurch es nothwendig wird. Die Freiheit unterscheidet sich aber auch von den Ideen von Gott und Unsterblichkeit dadurch, dass man ihre Möglichkeit wissen kann, dahingegen man die Möglichkeit Gottes und der Unsterblichkeit weder einsehen noch wissen kann. Denn das moralische Gesetz kann ohne Freiheit nicht statt finden, aber wohl ohne Gott und Un-

ſterblichkeit. Aber es iſt nicht möglich, daſs der durchs moraliſche Geſetz beſtimmte Wille ſich einen Endzweck ſetze, und ein höchſtes Gut als das nothwendige Object alles ſeines Trachtens anſehe, ohne einen Gott und eine Unſterblichkeit anzunehmen, ſ. Glaubensſache und Gut, höchſtes (M. II, 165. P. 5. f.). Die Begriffe von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, für welche die Speculation nicht hinreichende Gewährleiſtung ihrer Möglichkeit findet, ſind im moraliſchen Gebrauche der Vernunft zu ſuchen, und gründen ihre Möglichkeit auf denſelben, indem die Freiheit die Bedingung oder der Grund des Daſeyns (*ratio eſſendi*) eines moraliſchen Geſetzes, und dieſes alſo der Grund unſers Wiſſens der Möglichkeit (*ratio cognoſcendi*) der Freiheit iſt (P. 5. *)), und indem Gott und Unſterblichkeit die Bedingung des höchſten Guts oder der Grund der Möglichkeit des nothwendigen Endzwecks alles unſers Wollens iſt, und wir alſo dieſen Endzweck nicht wollen können, ohne die Wirklichkeit jener Gegenſtände vorauszuſetzen oder zu glauben, und daraus ihre Möglichkeit abzuleiten (M. II, 166. P. 7. f.). Die Möglichkeit ſolcher Gegenſtände, wie das höchſte Gut, und die darauf ſich beziehenden Maximen oder moraliſchen Geſetze, iſt eine moraliſche oder praktiſche Möglichkeit, weil ſie ihren Grund in den formalen Bedingungen des Wollens haben, und mit denſelben zuſammen ſtimmen (P. 207.). Ueber die Unterſcheidung möglicher Dinge von wirklichen ſ. noch Wirklichkeit. Von den Prädicabilien dieſer Kategorie ſ. Veränderung und Vergehen. S. übrigens auch: Meinen, Meinungsſache, Natur, Modalität und Vernunftbegriff.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. II. Abſch. S. 100. f. — III. Abſchn. S. 104. ff. — II. Th. I. Abſchn. II. Buch. I. Hauptſt. S. 184. — II. Buch. II. Hauptſt.

III. Abſchn. S. 267. ff. — S. 282. ff. — S. 287 *) III. Hauptſt. S. 302. — II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 607. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. IV. Abschn. S. 624.

Deſſ. Logik. §. 30. S. 169. f.

Deſſ. Met. Anf. der Tugendl. Einleit. I. S. 6.

Deſſ. Der einz. mögl. Beweisgr. I. Abth. II. Betr. 1 u. 2. S. 16. ff.

Deſſ. Met. Anf. der Naturw. Vorr. S. IX.

Deſſ. Critik der practiſchen Vern. Vorr. S. 3. ff.

Moment,

momentum, *moment*, ſ. Empfindung, 6. und Analogie der Urſache und Wirkung, 16.

Moment der Acceleration, ſ. Beſchleunigung.

Momente des Denkens überhaupt, ſind die drei Functionen der Modalität, problematiſch, aſſertoriſch und apodiktiſch zu urtheilen, ſ. Apodiktiſch, Daſeyn, 2. Modalität und Möglichkeit. Sie heiſsen Momente, weil ſich hier alles gradweiſe dem Verſtande einverleibt, ſo daſs man zuvor etwas problematiſch beurtheilt, darauf auch wohl es aſſertoriſch als Wahrheit annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verſtande verbunden, d. i. als nothwendig und apodiktiſch behauptet. Da nun der Grad jeder Realität als Urſache ein Moment heiſst, und die Functionen der Modalität Urſache die Grade der Wahrheit zu denken ſind, ſo können ſie Momente des Denkens überhaupt genannt werden (C. 101.).

Logiſche Momente aller Urtheile, ſ. Erfahrung, 5. Es ſind die verſchiedenen

Modificationen der Verſtandeshandlung des Urtheilens (Pr. 119.). Man findet ſie in der Tafel im Art. Erfahrungsurtheil, 11. A.

Monade,

ſ. Leibnitz, 4. V.

Monadologie,

ſ. Leibnitz, 4. V. und Zuſammenſetzung.

Monarch,

ſ. Autokratie, 4.

Abſoluter, unbeſchränkter, uneingeſchränkter Monarch (*monarcha abſolutus, monarque abſolu*). Derjenige, auf deſſen Befehl, wenn er ſagt: es ſoll Krieg ſeyn, ſofort Krieg iſt. Krieg iſt ein Zuſtand, in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Gebote ſtehen müſſen, auf weſſen Befehl alſo Krieg iſt, der muſs eine in jedem Falle geltende Herrſchaft haben, ſ. Abſolut, 2. Der Monarch der Brittiſchen Inſeln hat z. B. recht viel Kriege geführt, ohne irgend Jemandes Einwilligung dazu zu ſuchen, er iſt alſo ein uneingeſchränkter Monarch (F. 154. *) f.).

2. Beſchränkter, eingeſchränkter Monarch (*monarcha arctatus, monarque temperé*). Der, welcher das Volk befragen muſs, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht, und ſagt das Volk, es ſoll nicht Krieg ſeyn, ſo iſt kein Krieg. Der Verfaſſung nach ſollte z. B.

der König der Brittischen Inseln ein durch die zwei Häuser des Parlaments, als Volksrepräsentanten, eingeschränkter Monarch seyn. Er hat nehmlich zwar nach der Constitution das Recht, zu sagen, es soll Krieg seyn, und es ist dann Krieg (*Commentaires sur les Loix Angloises, de M. Blackstone, T. I. L.* 1. *ch.* 7. *p.* 345.), aber er hat nicht alle Staatskräfte in seiner Gewalt. Verweigert ihm also das Parlament den Gebrauch der zum Kriege zureichenden Staatskräfte, so hilft ihm das Recht, zu sagen, es soll Krieg seyn, nichts; es kann dann doch kein Krieg seyn. Allein er ist dennoch ein absoluter Monarch. Denn er kann immer der Constitution vorbei gehen, weil er stets sicher seyn kann, die nöthigen Staatskräfte zum Kriege in seine Gewalt zu bekommen, indem er alle Aemter und Würden zu vergeben in seiner Macht hat, und durch seinen Einfluss auf die Volksrepräsentanten, der so gross und unfehlbar ist, dass von den beiden Häusern des Parlaments nichts anderes beschlossen wird, als was der König will, und durch seinen Minister anträgt, sich der Beistimmung der Volksrepräsentanten zur Erlangung jener Staatskräfte versichert halten kann. Dieses Bestechungssystem muss aber freilich nicht Publicität haben, um zu gelingen, es bleibt daher unter dem sehr undurchsichtigen Schleier des Geheimnisses; daher der Minister auch wohl einmal auf Beschlüsse anträgt, bei denen er weiss, und es auch macht, dass ihm werde widersprochen werden (z. B. wegen des Negerhandels), um von der scheinbaren Freiheit des Parlaments einen Beweis zu geben (F. 153. 154. *) f.).

Monas,

nach Leibnitzens Gebrauch dieses Worts (C. 470.), s. Leibnitz, 4, V. und Zusammensetzung.

Monogramm,

s. Ideal, 4.

Moral,

Ethik (im Sinne der Alten), praktische Philosophie, Moralphilosophie, Sittenlehre, sittliche Weltweisheit, (*philosophia moralis, philosophie morale*), s. Ethik und Glückseligkeitslehre. Die Philosophie über die ganze Bestimmung des Menschen (C. 868.) Die ganze Bestimmung des Menschen ist der Endzweck desselben. Dieser Endzweck ist der höchste wesentliche Zweck des Menschen, der bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft nur ein einziger seyn kann. Alle übrigen wesentlichen Zwecke des Menschen sind solche, die jenem untergeordnet (subalterne) sind, und zu ihm als Mittel nothwendig gehören, s. Endzweck. Die Beschäftigung der Moralphilosophie verdient daher vor aller Vernunftbewerbung den Vorzug, denn ihr Gegenstand ist das, ohne welches alles übrige keinen Werth hat. Daher verstand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten, ja man nennt denjenigen noch jetzt einen Philosophen, der sich auch nur den äufsern Schein der Selbstbeherrschung durch Vernunft zu geben weifs. Ein solcher mag übrigens in Ansehung seines Wissens noch so eingeschränkt seyn, wenn es nur das Ansehen hat, als mache er die Bestimmung des Menschen zum Endzweck seines Trachtens, um sich ihr nehmlich zu nähern, so wie der eigentliche Philosoph, um sie und die Mittel dazu zu wissen (C. 868. M. I, 1011.), s. Encyclopädie, 9.

2. Dieses ist die Bedeutung des Worts Moral in dem weitesten Sinne desselben; man versteht unter demselben die ganze Philosophie der Sitten, und nannte sie in dieser Bedeutung auch die Moralphilosophie (*morum magistra*, die Lehrerin der Sitten). Kant findet es rathsam, die ganze Philosophie der Sitten wieder nach der Weise der Alten Ethik, praktische Philosophie oder Sittenlehre zu nennen, und den Namen Moral bloss auf den rationalen Theil der Ethik, oder die Metaphysik der Sitten, zu übertragen, und hiernach heisst Moral so viel, als die Wissenschaft von dem, was über die Bestimmung des Menschen, und folglich seine Sittlichkeit gänzlich *a priori* erkannt werden kann. Dann ist also die Moral nur ein Theil der Sittenlehre oder Ethik im Sinne der Alten, der andere Theil ist die angewandte Moral oder praktische Anthropologie (G. V. 3.). Damit indessen die Moral, in dieser Bedeutung, nicht mit der Ethik überhaupt verwechselt werde, kann man sie auch die reine Moral nennen (C. 79.).

3. Die Moral, in dieser Bedeutung, unterscheidet sich aber von der praktischen oder moralischen Anthropologie (s. Anthropologie, 6.) dadurch, dass sie bloss die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, dahingegen die moralische Anthropologie oder eigentliche Tugendlehre diese Gesetze unter den subjectiven Begünstigungen und Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften, erwegt, und nicht entbehrt werden kann, aber durchaus

nicht vor der eigentlichen Moral vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muſs. Die Moral hat bloſs reine Principien *a priori*, und kann eine wahre demonſtrirte Wiſſenſchaft abgeben; die eigentliche Tugendlehre bedarf zugleich der empiriſchen und pſychologiſchen Principien, und kann niemals eine wahre und demonſtrirte Wiſſenſchaft werden (C. 79.). Es iſt nothwendig, den reinen Theil der Wiſſenſchaft von dem empiriſchen abzuſondern, weil

a. jeder Theil ſeine eigene Behandlungsart, und daher ſeinen beſondern Mann mit dem dazu gehörigen eigenen Talent fordert, und die Verbindung beider Theile daher, wenn ſie von einer und derſelben Perſon ſollen behandelt werden, gemeiniglich nur Stümper hervorbringt;

b. die Natur der Wiſſenſchaft es erfordert, um zu wiſſen, wie viel reine Vernunft (die bloſse Vernunft ohne alle Erfahrungskenntniſſe) darin leiſten könne, und aus welchen Quellen ſie ſelbſt dieſe ihre Belehrung *a priori* ſchöpfe, ſ. Empiriſch (G. V. 3. ff. M. II, 6.).

Daſs es aber eine reine Moralphiloſophie geben müſſe (d. i. ſolche ſittliche Geſetze, die nicht aus der Erfahrung entſpringen, ſondern die die Vernunft aus ſich ſelbſt nimmt und vorſchreibt), leuchtet von ſelbſt aus der gemeinen Idee der Pflicht und der ſittlichen Geſetze ein. Denn die Pflicht iſt die Nothwendigkeit der Handlung aus Achtung fürs Geſetz, und ein moraliſches Geſetz iſt eine allgemeingültige Regel, die eben um dieſer Allgemeingültigkeit willen nothwendig iſt. Was aber nothwendig und allgemeingültig iſt, das iſt *a priori* (M. II, 7. G. V. 5. f.). Ob aber gleich, wie hieraus erhellet, die Principien der Sittlichkeit völlig *a priori* feſtſtehen, ſo war man doch vor Kant noch nicht

darauf gefallen, die Unterſuchung darüber als Metaphyſik der Sitten, oder reine Moral, ganz abzuſondern (M. II, 44. G. 31. f.).

4. Die Anthropologie giebt die Fälle an, in welchen die Moralgeſetze ihre Anwendung haben, und wie ſie *in concreto* wirkſam zu machen ſind, wodurch denn die eigentliche Tugendlehre entſteht; alle Moralphiloſophie aber beruhet gänzlich auf ihrem reinen Theil, und giebt dem Menſchen, als vernünftigem Weſen, Geſetze *a priori*, die von keinem empiriſchen und darum bloſs zufälligen Erkenntniſſe abſtrahirt werden können; die wegen der Reinigkeit ihres Urſprungs eben die Würde haben, daſs ſie uns zu oberſten praktiſchen Principien dienen; die, in ihrer Reinigkeit aufgeſtellt, einen viel mächtigern Einfluſs auf das menſchliche Herz haben, als alle andern Triebfedern, und welche die eigentliche Moral ausmachen, ſ. Imperativ (G. V. 7. M. II, 8.).

5. Eine Moral in dieſer Bedeutung iſt alſo eine eigentliche völlig iſolirte Metaphyſik der Sitten und ein ſehr nothwendiges Deſiderat:

a. aus einem Bewegungsgrunde der Speculation oder in theoretiſcher Abſicht, um die Quelle der *a priori* in unſerer Vernunft liegenden moraliſch-praktiſchen Grundſätze zu erforſchen, und die praktiſche Geſetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsgeſetze (U. XII.), die auf vorhergehende Zwecke und Abſichten keinen Bezug nimmt, ſondern dem Menſchen ſelbſt Zwecke ſetzt, und fordert, daſs auf ſie ſeine Abſichten gerichtet ſeyn ſollen (U. XVI.), aufzuſtellen;

b. aus einem Bewegungsgrunde der Moralität, oder in praktiſcher Abſicht, weil ſonſt die Sitten ſelbſt allerlei Verderbniſs unterworfen ſind,

wenn man das sittliche Gesetz anderswo sucht, als in der reinen Philosophie, und weil man sonst Gefahr läuft, falsche oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen werden, oder gar unächte oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmäfsig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sichern moralischen Grundsätze übrig lassen, weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Disciplin des Gemüths in Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch reine Vernunft *a priori* gegeben seyn mufs (K. XI. f.). So viel Empirisches man also zu den sittlichen Begriffen hinzuthut, so viel entzieht man ihrem ächten Einflusse und dem uneingeschränkten Werthe der Handlungen (M. II, 45. 46. G. 32. ff.). Ohne einen reinen Theil kann es also überall keine Moralphilosophie geben. Nicht einmal die eigentliche Tugendlehre ist jene Vermischung der empirischen und reinen Principien, welche man in Wolfs vernünftigen Gedanken von des Menschen Thun und Lassen findet; denn das ist gar keine Moralphilosophie, weil eine Philosophie sich eben durch Absonderung des Vereinigten von der gemeinen Vernunfterkenntnifs unterscheidet, s. Philosophie, praktische. Die (reine) Moral aber hat blofs reine Principien, und kann sich z. B. nicht auf ein gewisses moralisches Gefühl verlassen (T. V.), wie Hutcheson in seiner Sittenlehre der Vernunft; denn dadurch würde sie der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch thun und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfahren, weil das Moralischgute nicht um eines Gefühls willen, oder aus andern Erfahrungsgründen, sondern allein um des sittlichen Gesetzes willen geschehen mufs (G. V. 7. ff. M. II, 9.). Die Einthei-

theilung der Moral s. in Ethik und Sittenlehre.

Siehe übrigens: Sittenlehre und Philosophie, praktische, auch Glückseligkeitslehre. Theologische Moral, s. Moraltheologie.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarlehre II. Th. Einleit. I. S. 79. — Methodenlehre III. Hauptst. S. 868.

Dess. Grundl. z. Met. d. Sitt. Vorr. S. III. ff. — I. Abschn. S. 31. ff.

Dess. Critik d. Urth. Einl. I. S. XII. u. XVI.

Dess. Met. Anfangsgr. d. Rechtsl. Einl. II. S. XI. f.

Moralisch,

praktisch, sittlich, (*moralis*, *morale*), was als Grund der Verbindlichkeit gilt. Z. B. ein moralisches Gesetz ist ein solches, welches als Grund der Verbindlichkeit gelten soll; es muss dann absolute Nothwendigkeit bei sich führen, und strenge allgemeingültig für alle vernünftige Wesen seyn (G. V. 6.), s. Moral, 3. und 5. Moralisch heisst aber auch, was sittlichen Gesetzen gemäss ist. Z. B. eine moralische Welt ist ein solche, die allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre; wie sie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, seyn kann, und nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit seyn soll (C. 836.), s. Welt, moralische. Eben so moralische Vollkommenheit (R. IV.), s. Vollkommenheit, moralische; moralischer Politiker (Z. 76.), s. Politiker, moralischer.

Moralität,

Sittlichkeit, (*moralitas*, *moralité*). Die Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist, s. Beziehung, 2., Handlung, Reich und Zweck. In jedem vernünftigen Wesen ist nehmlich eine Gesetzgebung anzutreffen, d. i. es entspriugen aus der Vernunft (die in dieser Beziehung die praktische Vernunft heifst und ein Wille ist) gewisse Regeln, welche für die Vernunft überhaupt, das ist für jede Vernunft, in so fern sie Handlungen wirkt, gültig, also allgemeingültig, und eben darum auch moralisch nothwendig sind, d. h. befolgt werden sollen. Diese Gesetze setzen also dem Menschen einen absoluten Zweck oder Endzweck, auf welchen er alle seine übrigen Zwecke als Mittel beziehen soll. Man kann sich nun alle endliche vernünftige Wesen als ein Reich denken, das unter dieser Gesetzgebung steht, und alle seine Zwecke auf jenen obersten Endzweck bezieht; dies ist das Reich der Zwecke, welches durch jene Gesetzgebung möglich ist. In der Beziehung jeder Handlung nun auf diese Gesetzgebung bestehet die Moralität der Handlung, so wie des handelnden Wesens. Das Princip der Moralität für solche Wesen ist also: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun als so, dafs es auch mit ihr bestehen könne, dafs sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so:

> dafs der Wille (die gesetzgebende Vernunft) durch seine Maxime sich selbst als gesetzgebend betrachten könne.

(G. 75. f.) Die Moralität ist die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen

Zweck an sich selbst seyn kann, d. i. daſs es um nichts andern, sondern bloſs um sein selbst willen vorhanden ist. Denn da Moralität bloſs um ihrer selbst willen ist, und dem Menschen einen absoluten Zweck setzt, der doch aus des Menschen eigener Vernunft entspringt, und auf den alle seine übrigen Zwecke als Mittel bezogen werden sollen: so ist der Mensch um der Moralität willen, oder bloſs als moralisches Wesen, Zweck an sich selbst. Die Moralität und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, ist folglich auch dasjenige, was allein Würde hat. Würde ist nehmlich der absolute oder innere Werth, oder die Qualität, um sein selbst, und nicht um etwas andern, willen geschätzt zu werden (M. II, 106. G. 77. f.), s. Würde.

2. Moralität ist also das Verhältniſs der Handlungen zur Autonomie des Willens, welches, mit andern Worten, eben so viel heiſst, als die Beziehung der Handlungen auf die Gesetzgebung der Vernunft, die sich selbst ein Gesetz ist, s. Autonomie, insonderheit, 4. Wie sich die Moralität einer Handlung von der Legalität derselben unterscheidet, findet man im Art. Legalität.

3. Die Moralität der Handlungen besteht in dem Verdienst und der Schuld in Ansehung derselben. Verdienst und Schuld ist aber die innere Zurechnung, selbst Urheber der Handlungen zu seyn, das erstere, wenn die Handlung mit dem Gesetz übereinstimmt, das letztere, wenn sie dem Gesetz entgegen ist. Diese Zurechnung kann aber nur auf die Natururſachen in uns bezogen werden, die dabei mit gewirkt haben, z. B. Temperament, Erziehung, Umgang, Beispiel u. s. w. und von welchen wir urtheilen, daſs wir unerachtet derselben die Handlung hätten unterlassen oder thun sollen. Wie viel aber von uns-

rer eigenen Handlung reine Wirkung der Freiheit war, wie viel der bloſsen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments, oder deſſen glücklicher Beſchaffenheit (*merito fortunae*) und nicht uns ſelbſt (*merito proprio*) zuzuſchreiben ſei, das kann Niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten (C. 579. *)).

4. Die Moralität iſt die einzige Geſetzmäſsigkeit der Handlungen, die völlig *a priori* aus Principien abgeleitet werden kann (C. 869.). Die Geſetzmäſsigkeit einer Handlung iſt die Uebereinſtimmung oder nicht Uebereinſtimmung derſelben mit dem Geſetz. Nun geſchieht aber die Handlung nach Naturgeſetzen, nach welchen alles geſchehen muſs, und nach Freiheitsgeſetzen, nach welchen ſie geſchehen oder nicht geſchehen ſoll. Die Geſetzmäſsigkeit der Handlung nach Naturgeſetzen kann nicht völlig *a priori* abgeleitet werden, weil unter dieſen ſtets Geſetze ſind, deren Erkenntniſsquelle die Erfahrung iſt. Dieſer Naturgeſetzmäſsigkeit wird nun hier die Geſetzmäſsigkeit nach den Geſetzen der Freiheit entgegen geſetzt und Moralität genannt, und dieſe kann völlig aus Principien *a priori* abgeleitet werden. Die Wiſſenſchaft von dieſer Geſetzmäſsigkeit oder der Moralität iſt die Metaphyſik der Sitten oder reine Moral, ſ. Moral, 2. ff. Daſs unſre Moralität Tugend und nicht Heiligkeit iſt, findet man im Art. Gebot, 9. f. Von den Hinderniſſen der Moralität (der Schwäche und Unlauterkeit der menſchlichen Natur) (C. 836.) ſ. Gebrechlichkeit und Hang, 3. f. S. auch Sittlichkeit.

Moralphiloſophie,

ſ. Moral.

Moraltheologie,

Ethikotheologie, (*ethicotheologia, theologia moralis, theologie morale*). Diejenige natürliche Theologie, die von der sittlichen Ordnung und Vollkommenheit in der Welt (nach welcher sie nehmlich beschaffen seyn soll) zur höchsten Intelligenz, als dem Princip aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit, aufsteigt (C. 660.). Wie dieses geschieht, findet man im Art. Gott, 44. f. soll aber hier ausführlicher gezeigt werden. Eine Moraltheologie ist der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der *a priori* erkannt werden kann) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen (U. 400.). Das vernünftige Wesen in der Natur (der Mensch) soll nehmlich, das gebietet ihm das Moralgesetz seiner Vernunft, alle seine Zwecke der Moralität, als seinem obersten Zweck, unterordnen. Wann es dies thut, und die Moralität sich als den obersten Zweck oder den Endzweck aller seiner übrigen, blofs natürlichen, Zwecke denkt und dazu setzt, so mufs es nothwendig die sinnliche Welt als etwas betrachten, in das es durch seinen Willen sittliche Ordnung und Vollkommenheit bringen soll, folglich da sie, als empirische Natur, nicht von ihm abhängt, als abhängig von einer obersten Intelligenz (vernünftigen Ursache), welche diese sittliche Ordnung und Vollkommenheit durch unsern Willen hineinbringen will, und so das absolute Grundprincip des Intelligibeln der Welt selbst, unsrer Vernunft, und der moralischen Gesetzgebung derselben ist. S. Ethikotheologie und Endzweck, 11. f. Hiermit sieht nun also die Vernunft jene oberste Intelligenz für ein Wesen an, welches alle die Eigenschaften hat, die,

nach jenen Schlüſſen derſelben, ihm zukommen müſſen. Dieſe Moraltheologie iſt alſo ſehr unterſchieden von der theologiſchen Moral. Denn die letztere iſt die Wiſſenſchaft von den ſittlichen Geſetzen, in ſo fern ſie das Daſeyn eines höchſten Weltregierers voraus ſetzen. Die Moraltheologie hingegen iſt eine ſolche Ueberzeugung vom Daſeyn eines höchſten Weſens, welche ſich auf ſittliche Geſetze gründet (C. 660. *)).

2. Da das moraliſche Argument für das Daſeyn Gottes ſo ſehr verkannt und eben darum beſtritten wird, ſo will ich hier

a. auseinanderſetzen, was es eigentlich leiſten ſoll; und

b. einen Verſuch machen, demſelben die Form der logiſchen Präciſion anzupaſſen, und dann

c. einige Bemerkungen ganz kurz vortragen, die K. noch darüber macht.

a. Dieſes moraliſche Argument ſoll kein objectiv gültiger Beweis vom Daſeyn Gottes ſeyn, d. h. er ſoll nicht ſo, daſs Jedermann ſich durch ihn überzeugen müſs, und kein Zweifelgläubiger, ſo bald derjenige, der es war, ihn kennt, weiter möglich iſt, beweiſen, daſs ein Gott ſei. Es iſt im Art. Beweis, 3. gezeigt worden, daſs es ganz unmöglich ſei, einen ſolchen Beweis zu führen. Sondern dieſes Argument ſoll bloſs beweiſen: daſs derjenige, der moraliſch conſequent denken will, es unter die Maximen ſeiner praktiſchen Vernunft aufnehmen müſſe, den Satz: es iſt ein Gott, anzunehmen; oder, mit andern Worten, er muſs es ſich zur Regel machen, ſo zu handeln, als ſei ein Gott, weil

er sonst vernünftiger Weise sichs nicht zum Zwecke machen könnte, durch seine Handlungen, so viel an ihm ist, sittliche Ordnung und Vollkommenheit in eine Welt zu bringen, die doch nicht von seiner Macht abhängig ist. Es soll mit diesem moralischen Argument auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit nothwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäfs ihrer Moralität anzunehmen; oder, man könne nicht sittlich gut handeln, ohne anzunehmen, dafs derjenige, der moralisch gut sei, auch werde glückselig werden, und dafs folglich ein Gott seyn müsse. Denn um sittlich gut zu handeln, bedarf man weder die Moralgesetze als den Willen eines obersten Gesetzgebers, noch eines obersten Vergelters, zu betrachten. Die Moral ist auf dem Begriffe des Menschen, als eines Wesens, das einen freien Willen hat (und also nicht an den nöthigenden Willen eines Andern gebunden ist, in welchem Fall er nicht frei seyn, sondern allenfalls nur den Schein der Freiheit haben würde), gegründet, das sich selbst an unbedingte Gesetze bindet, die es sich durch seine Vernunft selbst giebt. Bringen wir schon in die Ableitung der Moralgesetze die Idee des Schöpfers der Vernunft hinein, so verschwindet sogleich alle Freiheit, der Mensch ist dann nichts als eine Maschine, die der Schöpfer so eingerichtet hat, nach gewissen psychologischen Vorstellungen, die ihm eingepflanzt sind, zu handeln oder nicht zu handeln. Wenn man aber sagt, es steht doch bei ihm, so zu handeln oder nicht, so nimmt man ja damit schon an, er gebe sich das Gesetz seiner Handlungen selbst; nur dafs man blofs zugeben will, er kehre sich nicht an Gottes Gesetz, sondern lasse sich freiwillig zum Sclaven eines andern Gesetzes, nehmlich seiner Neigungen machen, wenn er gesetzwidrig handelt,

(weil man fonft Gott für den Urheber des Böfen erklären würde). Diefes freiwillig erklärt man aber für einen (unfittlichen) Gebrauch (Mifsbrauch) feiner Freiheit, da es doch vielmehr als eine Unterlaffung des Gebrauchs feiner Freiheit (als Unfreiheit) angefehen werden mufs. Wenn aber der Menfch Gottes Gefetz, als freies Wefen, befolgen foll, fo kann er es nicht anders als darum befolgen, weil er es befolgen will, d. i. weil fein Wille ihm ein folches Gefetz ift, dem er Gottes Gefetz gemäfs findet. Denn man darf, um fich davon zu überzeugen, nur die Frage aufwerfen: warum foll ich denn Gottes Gefetz befolgen? Antwortet man: aus Dankbarkeit, fo ift entweder diefe Dankbarkeit wieder darum Pflicht, weil fie Gott will, und dann enthält diefe Antwort einen Cirkel und fagt entweder gar nichts, oder, fie fagt: du follft es, weil es Gott will, dann ift der Wille Gottes für uns abfolut, despotifch, und wir find nicht frei. Antwortet man aber auf jene Frage: damit du glücklich werdeft, fo erniedrigt man den Menfchen zu einem blofs habfüchtigen Wefen, das durch Furcht und Hoffnung angetrieben wird, und ebenfalls weder Moralität noch Freiheit hat. Die Moral bedarf alfo, an und für fich, weder der Idee eines andern Wefens, das über dem Menfchen ift, damit er feine Pflicht erkenne, noch einer andern Triebfeder, als des Gefetzes felbft, damit er fie beobachte. Wenigftens ift es des Menfchen eigene Schuld, wenn er das Bedürfnifs eines furchtbaren Gefetzgebers oder eines freigebigen Vergelters hat. Denn Handlungen, die aus Furcht entfpringen, und alle mögliche Glückfeligkeit, die der Menfch erlangen mag, können ihm kein Erfatz für den Mangel feiner Moralität feyn. Die Moral bedarf alfo zum Behuf ihrer felbft (weder zum Wollen, noch zum Können deffen, was fie vorfchreibt) keinesweges der Theologie oder der Religion, fondern fie ift fich felbft genug, vermöge der reinen praktifchen

Vernunft. Denn da ihre Gesetze durch die bloſse Form der allgemeinen Gesetzmäſsigkeit verbinden, und alle unſre Zwecke derſelben unterordnen, ſo bedarf ſie gar keines Zwecks, weder um zu beſtimmen, was Pflicht ſei, noch um dazu anzutreiben. Wer ſich erſt noch nach einem Zwecke umſieht, um zu wiſſen, ob er z. B. vor Gericht in ſeinem Zeugniſſe wahrhaft ſeyn, oder bei Abforderung eines ihm anvertrauten Guts treu ſeyn ſoll oder kann, der iſt ſchon ein Nichtswürdiger (R. III.). Es iſt alſo nicht zur Sittlichkeit, aber es iſt wohl durch die Sittlichkeit nothwendig, anzunehmen, daſs alle vernünftige Weltweſen eine Glückſeligkeit erlangen werden, die ihrer Moralität gemäſs iſt, und daſs folglich ein Gott ſei. Denn es kann keine Willensbeſtimmung in dem Menſchen ohne alle Zweckbeziehung ſtatt finden, weil die Willensbeſtimmung nicht ohne alle Wirkung ſeyn kann, die als Folge der Willensbeſtimmung doch mit dem Endzweck zuſammenſtimmen muſs (*finis in conſequentiam veniens*); denn eine Willkühr, die ſich ohne allen Zweck (weder den, den ſie hat, noch den, den ſie haben ſoll) beſtimmen wollte, würde zwar wiſſen, was ſie wirken ſollte (alſo moraliſch gut handeln können), aber nicht wiſſen, wohin ſie zu wirken habe, und alſo ohne allen moraliſchen Zuſammenhang, ohne Grund in ihrem moraliſchen Handeln ſeyn, welches die Vernunft unmöglich befriedigen kann. So bedarf es zwar für die Moral keines Zwecks zum Rechthandeln, ſondern das Geſetz iſt ihr genug. Aber die Moral macht uns das Rechthandeln ſelbſt zum Zweck, und ordnet ihm alle unſre übrigen Zwecke, die wir wirklich haben, und deren Inbegriff Glückſeligkeit heiſst, als abhängig von der Pflicht, als ihrer Bedingung, unter. Und ſo wird es uns nothwendig durch die Sittlichkeit, die Glückſeligkeit aller vernünftigen Weltweſen gemäſs ihrer Moralität anzunehmen (U. 424.*) f. R. V. ff.).

b. Der moralische Beweis für die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott mit logischer Präcision vorgetragen, heifst nun so:

α. Ein Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, d. i. einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache vermittelst seiner Handlung. Das moralische Gesetz, das unbedingt, nicht wozu, gebietet, ist allein ein Gegenstand der Achtung, d. i. der freien Unterwerfung unter dasselbe wider unsre Zuneigung; also einer Unterordnung der Zwecke, die wir wirklich haben, unter einen Zweck, den wir haben sollen.

β. Ein Zweck, den wir wirklich haben, ist ein solcher, der aus unsern Naturtrieben entspringt, und heifst ein subjectiver Zweck, weil er von der zufälligen Beschaffenheit der Natur des Subjects abhängt; ein Zweck, den wir haben sollen, ist ein solcher, der uns von der blossen Vernunft aufgegeben wird, und heifst ein objectiver Zweck, weil er für jedes vernünftige Wesen gültig ist.

γ. Der Zweck, in dessen Begriff sich alle übrigen Zwecke so vereinigen, dafs sie entweder als Theile dazu gehören, oder doch als Mittel darauf hinwirken, oder als Folge damit zusammenhängen, der aber weiter keinem andern Zweck auf diese Art untergeordnet ist, heifst der Endzweck.

δ. Jedes vernünftige Wesen, das zur Welt gehört und also Naturtriebe hat, hat auch den subjectiven Endzweck der eigenen Glückseligkeit, d. i. der Erreichung aller seiner Zwecke, die aus seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur entspringen; jedes vernünftige Wesen, das zur Welt gehört, soll aber auch den ob-

jectiven Endzweck der Moralität, d. i. der Unterordnung aller ſeiner Zwecke unter die Befolgung des Moralgeſetzes, es entſtehe daraus, was da wolle, alſo ohne allen weitern Zweck, haben.

ε. Das Moralgeſetz alſo, was dem Menſchen bloſs Achtung einflöſst, weil es ihm ohne allen Zweck, und wider ſeinen Zweck gebietet, verlangt nicht etwa, daſs der Menſch den ſubjectiven Endzweck ſeiner eigenen Glückſeligkeit gar nicht haben, alſo gar nichts lieben, ſoll (wie der Stoiker wähnte), denn dieſen Endzweck hat er durch ſeine ſinnliche, abhängige Natur; ſondern nur unter der Bedingung, daſs er das Moralgeſetz aus Achtung für daſſelbe befolge, darnach trachte.

ζ. Die Verknüpfung dieſer beiden Endzwecke, des ſubjectiven der eigenen Glückſeligkeit mit dem objectiven der ſtrengen Beobachtung des Moralgeſetzes, in den Begriff eines einzigen Gegenſtandes, der das höchſte Gut heiſst, und unter dem ich mir vorſtelle, daſs, wenn ich das Moralgeſetz ſtrenge beobachte, ich auch (meinen wirklichen Endzweck nicht aufgebe, ſondern wirklich erreiche, und zwar nicht als oberſten Zweck, aber doch als Folge deſſelben) werde glücklich werden, iſt logiſch möglich, denn es iſt zwiſchen den Begriffen kein Widerſpruch; aber worauf beruhet nun die reale Möglichkeit dieſer ſynthetiſchen Verknüpfung, oder die Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt?

η. Dieſe Verknüpfung zwiſchen den beiden Endzwecken des vernünftigen Weltweſens, dem, welchen er hat, und dem, welchen er haben ſoll, iſt moraliſch nothwendig, d. h. es iſt unmöglich, daſs der ſittlich gute Menſch, der das Moralgeſetz befolgen will, dieſe Verknüpfung

nicht für real annehme, und sich das höchste Gut nicht als etwas Reales zu seinem Endzweck machen sollte. Ja das moralische Gesetz, das der Mensch als Zweck an sich betrachten soll, muss als solcher Gegenstand seiner Zuneigung werden, dies ist nur dadurch möglich, daſs er seinen subjectiven Endzweck, der die Objecte aller seiner Zuneigung in sich vereinigt, an dasselbe knüpfet, und dies Moralgesetz in Vereinigung mit der Glückseligkeit, d. i. das höchste Gut als dasjenige betrachtet, wornach zu trachten für ihn Pflicht ist.

g. Nun ist diese Verknüpfung nicht physisch; denn sie beruhet nicht auf Natururfachen, die Moralität ist nicht eine wirkende Natururfache der Glückseligkeit, auch kann sie der Mensch nicht durch sein Vermögen hervorbringen, oder sich selbst glücklich machen, wenn er sittlich gut ist; sondern diese Verknüpfung ist intelligibel, d. h. sie wird bloſs durch die Vernunft vorgestellt und nothwendig gemacht, sie und ihr Grund liegt nicht in der Sinnenwelt.

i. Der Grund dieser Verknüpfung oder das, was sie möglich macht, muſs also (nach der Analogie mit vernünftigen Weltwesen, doch mit Abstraction von dem, worin sie specifisch verschieden sind, von der sinnlichen Natur) als eine intelligibele Ursache gedacht werden, welche beides, die Glückseligkeit und die sittliche Güte der vernünftigen Weltwesen, will, und beide in seiner Gewalt hat und mit einander verknüpft. Dazu muſs also ein vernünftiges Wesen vorhanden seyn, welches das moralische Gesetz als Gesetzgeber der übrigen vernünftigen Wesen vorschreibt, und die Glückseligkeit denen schenkt, die dasselbe befolgen, das heiſst, der Sittlichgute, der der Moralität seine sinnlichen Zwecke unterordnet, und durch seine Vernunft genöthigt, die erstere als die

Bedingung der letztern betrachtet, strebet nach dem höchsten Gut, und nimmt also, da dieses nur durch den Willen eines allvermögenden moralischen Wesens möglich ist, das Daseyn eines solchen Wesens mit moralischer Nothwendigkeit an, d. i. er glaubet an Gott.

Kurz und logisch präcis kann man diese Schlüsse so zusammen fassen:

Der Mensch macht (vermöge seiner sinnlichen Natur) die Glückseligkeit zur Bedingung seiner Handlungen;

Er soll aber (vermöge seiner praktischen Vernunft) die Befolgung des Moralgesetzes zur Bedingung seiner Handlung machen;

Er soll also (weil das Moralgesetz unbedingt gebietet) die Befolgung des Moralgesetzes zur Bedingung der Glückseligkeit machen;

Diese Verknüpfung von Begriffen hat nur objective Realität (einen realen Gegenstand), wenn ein Gott (allvermögendes moralisches Wesen der Weltherrscher) ist;

Folglich ist demjenigen, der das höchste Gut (eine durch Moralität bedingte Glückseligkeit) für den obersten Bestimmungsgrund aller seiner Handlungen erkennt, das Daseyn Gottes moralisch gewiss (d. i. er glaubt an Gott).

S. Gewissheit, 2. So führt also nicht die Religion zur Moral, sondern umgekehrt, die Moral unumgänglich zur Religion, oder zum Glauben an einen moralischen Weltschöpfer, der auch unser moralischer Gesetzgeber ist, und in dessen Wil-

len dasjenige Endzweck seiner Weltschöpfung ist, was zugleich der Endzweck des Menschen seyn kann und soll (R. IX. und IX. *) ff.).

c. Dieser Beweis will also nicht sagen: es ist eben so nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen; wer sich also vom erstern nicht überzeugen kann, könne sich auch von den Verbindlichkeiten nach dem letztern lossprechen. Nein! der nicht an Gott glaubt, giebt damit nicht die Befolgung des Moralgesetzes auf, sondern kann nur bei seinen Handlungen keinen Endzweck haben. Ein vernünftiger Gotteslaugner wird sich immer noch als strenge gebunden an die Vorschriften der Sitten erkennen; denn diese betreffen ja nur die Form des Wollens, daſs man nach allgemeingültigen Maximen, und darum weil sie allgemeingültig sind, wolle, und gebieten unbedingt, es entstehe daraus, was da wolle, und ohne alle Rücksicht auf Zwecke, oder das, was man wolle. Allein Glückseligkeit ist ein unwiderstehlicher Zweck der vernünftigen Wesen, und diese soll er nur nach moralischen Gesetzen befördern. Daher rührt es, daſs wir bei unsrer Handlung doch nicht ohne Zweck, und folglich auch nicht ohne Endzweck, seyn können. Uebrigens besteht die Erfüllung der Pflicht darin, daſs wir sie ernstlich wollen, aber nicht darin, daſs, wenn es uns etwa an Mitteln dazu fehlt, das auch gelinge, was wir wollen, oder wir gewisse Zwecke erreichen (U. 425. f. M. II. 958.). Gesetzt also, ein Mensch überrede sich, es sei kein Gott, so würde er darum doch das Moralgesetz für gültig anerkennen, oder in seinen eignen Augen ein Nichtswürdiger seyn. Gesetzt ein solcher Nichtswürdiger könnte sich in der Folge überzeugen, und erfüllte nur aus Furcht vor dem höchsten Wesen, oder aus Hoffnung der Vergeltung seine Pflicht auf das pünct-

lichste, so würde er dennoch ein Nichtswürdiger bleiben. Umgekehrt würde es mit der innern moralischen Gesinnung eines Menschen schlecht bestellt seyn, der sichs bewusst wäre, er würde sich an das Moralgesetz nicht kehren, wenn nur kein Gott wäre (U. 426. f. M. II, 959.). Wir wollen nun einen rechtschaffenen Atheisten annehmen; dieser verlangt von der Befolgung des moralischen Gesetzes keinen Vortheil, und will nur uneigennützig Gutes stiften. Aber er kann von der Natur keine Zusammenstimmung zu diesem seinem Zwecke erwarten. Er und die Rechtschaffenen um ihn her werden zwar der Glückseligkeit würdig seyn, aber die Natur wird darauf nicht achten, und sie nicht darnach behandeln. Soll also der einzige idealische (in der Vernunft seinen Sitz habende) Endzweck, der der hohen Forderung der sittlichen innern Bestimmung vernünftiger Wesen angemessen ist, nicht für den Wohlgesinnten nichtig seyn, so muss er in praktischer Absicht (um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen) das Daseyn eines moralischen Welturhebers (Gottes) annehmen (M. II, 960. U. 427.).

Die reine Vernunft, als praktisches Vermögen (als Vermögen, den freien Gebrauch unsers Vermögens zu wirken durch reine Vernunftbegriffe zu bestimmen), giebt durch das moralische Gesetz in dem Begriff des höchsten Guts ein Princip unsrer Handlungen an die Hand, welches zwar gesetzgebend ist, aber doch nur für sinnlich-vernünftige Wesen. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also einen Gegenstand, aber nicht zum Erkennen desselben, sondern um nach demselben zu trachten, und auch nur für uns, die wir sinnlicher (bedürftiger und abhängiger) Natur sind. Wir sind *a priori* durch die Vernunft

beſtimmt, das Weltbeſte (die allgemeine Glückſeligkeit unter der Bedingung der geſetzmäſsigſten Sittlichkeit) nach allen Kräften zu befördern. In dieſem Endzwecke iſt die Möglichkeit des einen Theils (der Glückſeligkeit) von der Beſchaffenheit der Natur (ob ſie zu dieſem Zwecke übereinſtimme oder nicht) abhängig, und in Anſehung der Erkenntniſs derſelben nicht zu entſcheiden, die des anderen Theils (der Sittlichkeit) *a priori* feſt und auf ſtrengen Beweiſen geſtützt. Sollte die reale Möglichkeit der Glückſeligkeit erkannt werden können, ſo müſste *a priori* bewieſen werden können, daſs die Welt ſelbſt zu dem Endzweck vorhanden ſei, die vernünftigen Weltweſen ſo glückſelig zu machen, als ſie es verdienen. Denn, hat die Schöpfung überall einen Endzweck, ſo können wir ihn nicht anders denken, denn als übereinſtimmend mit dem moraliſchen Endzweck des Menſchen (der allein den Begriff von einem Endzweck möglich macht, weil man nur von ihm nicht weiter fragen kann, wozu er iſt). Nun finden wir zwar Zwecke in der Welt, ja der Vernunft nach iſt in der Natur gar nichts ohne Zweck, allein den Endzweck der Natur ſuchen wir in ihr vergeblich. Dieſer kann und muſs daher, ſo wie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, nur in vernünftigen Weſen geſucht werden. Die moraliſchgeſetzgebende Vernunft der vernünftigen Weſen giebt aber dieſen Endzweck (das höchſte Gut) nicht allein an, ſondern beſtimmt auch dieſen Begriff in Anſehung der Bedingungen (Gott und Unſterblichkeit), unter welchen ein Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann (U. 429. ff. M. II, 961.). Es iſt nun die Frage, kann die reale Möglichkeit eines Endzwecks der Schöpfung nicht wenigſtens ſo weit dargethan werden, daſs man einſähe, es ſei eine der Urtheilskraft nothwendige Maxime, einen Endzweck der Schöpfung anzunehmen, und dadurch das Zufällige in der Natur in Einem Begriff als

ſeinem Princip zu verknüpfen, und ſo unter ein Geſetz zu bringen? Dieſes iſt das wenigſte, was man der ſpeculativen Philoſophie anſinnen kann, die den ſittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelſt der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden ſich anheiſchig macht; aber auch dieſes wenige iſt doch weit mehr, als ſie je zu leiſten vermag (M. II, 962. U. 431.). Nach dem Princip der Urtheilskraft, in ſo ferne ſie zu dem Beſondern das Allgemeine ſucht, um dadurch Erkenntniſs möglich zu machen, würden wir ſagen: wenn wir Grund haben, zu den zweckmäſsigen Naturproducten einen Verſtand als oberſte Urſache anzunehmen, ſo werden wir auch an dieſem Urweſen hinreichenden Grund haben, uns einen Endzweck der Natur zu denken, um uns zu überzeugen, daſs wir uns die Möglichkeit der Welt nur dadurch begreiflich machen können, daſs wir ihrer Exiſtenz einen Endzweck unterlegen (M. II, 963. U. 431. f.). Allein Endzweck iſt bloſs ein Begriff unſrer praktiſchen Vernunft, und in der Natur kann nichts zu finden ſeyn, worauf er paſste, ſ. Endzweck. Dieſer Begriff iſt lediglich für die moraliſch - geſetzgebende Vernunft nach moraliſchen Geſetzen brauchbar, denn die Uebereinſtimmung der Welt mit jenem Endzweck der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft heiſst eben Endzweck der Welt. Nun haben wir durch das moraliſche Geſetz einen Grund, eine ſolche Welt anzunehmen, in der das höchſte Gut erreichbar iſt. Alſo haben wir einen moraliſchen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken (U. 432. M. II, 964.). Dieſes iſt nun noch nicht der Schluſs von dem durch die Moralität beſtimmten Endzweck (dem höchſten Gut) auf das Daſeyn eines moraliſchen Welturhebers, ſondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung, der auf dieſe Art beſtimmt wird. Daſs aber zu der Exiſtenz der Dinge gemäſs einem Endzwecke auch zugleich ein moraliſches Weſen,

mithin ein Gott angenommen werden mufste, ift ein zweiter Schlufs für die Urtheilskraft, in fo fern fie nach Begriffen der praktifchen Vernunft zu dem Befondern das Allgemeine auffucht. Denn wir können nicht einfehen, dafs wir an unferm Endzweck einen moralifchen Grund haben, nicht blofs einen Endzweck der Schöpfung als Wirkung, fondern auch ein moralifches Wefen als Urgrund der Schöpfung anzunehmen. Wohl aber können wir fagen, dafs, nach der Befchaffenheit unfers Vernunftvermögens, wir uns die Möglichkeit einer folchen, auf das moralifche Gefetz und deffen Gegenftand (das höchfte Gut) bezogenen, Zweckmäfsigkeit, als in diefem Endzwecke ift, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralifcher Gefetzgeber ift, nicht begreiflich machen können (M. II, 965. U. 433. f.). Die Wirklichkeit eines höchften moralifch-gefetzgebenden Urhebers aller Dinge ift alfo blofs fo dargethan, dafs es für den praktifchen Gebrauch unfrer Vernunft (um die Moralgefetze für den Willen des Urhebers der Welt zu erkennen) hinreichend ift, ohne in Anfehung des Dafeyns deffelben etwas theoretifch (weder wie man fich diefes Dafeyn ohne Raum und Zeit vorzuftellen, noch fich von der Möglichkeit und Wahrheit deffelben ohne Urfache, von der es abhänge, überzeugen könne) zu beftimmen. Denn die praktifche Vernunft bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks (des höchften Guts) einer Idee (der Vernunftvorftellung eines vernünftigen und moralifchen Urhebers der Welt), wodurch die Befolgung des moralifchen Gefetzes in einer finnlichen Welt (für die Urtheilskraft, in fo fern fie zu dem Zufälligen allgemeine Principien fucht, hinreichend) für möglich erkannt werde; und diefe Idee bekömmt dadurch Gültigkeit für das Handeln, obwohl nicht für das Erkennen. Für die Urtheilskraft, in fo ferne fie für das Zufällige einen Grund (die reflectirende) fucht, bewies die

Lehre von den Zwecken in der Natur aus denſelben hinreichend eine verſtändige Welturſache, nehmlich daſs wir nach der Beſchaffenheit unſrer Vernunft den Zuſammenhang nach Zwecken in der Natur, der doch durch die organiſchen Weſen ſeine Realität darthut, nicht anders begreifen können; für die Urtheilskraft aber, inſoferne ſie Handlungen unter die Moralgeſetze ſubſumirt (die beſtimmende praktiſche), bewirkt dieſes die Lehre von den Zwecken im Reiche der Sitten durch den Begriff eines Endzwecks (des höchſten Guts). Die reale Möglichkeit der Idee von einem moraliſchen Welturheber kann nun zwar nicht durch Zwecke in der Natur allein dargethan werden, ſie ſind aber doch von groſser Bedeutung, um der Idee von einem moraliſchen Zweck zu Hülfe zu kommen (U. 434. f. M. II, 966.). Zur Verhütung eines leicht eintretenden Miſsverſtändniſſes iſt es höchſtnöthig, hierbei noch anzumerken, daſs wir die Eigenſchaften dieſes höchſten Weſens

a. nur nach der Analogie denken, aber

b. nicht erkennen können.

Das erſte, weil wir ſeine Natur nicht erforſchen können; das zweite, weil wir ſonſt einſehen müſsten, was die oberſte Welturſache an ſich ſei. Hier iſt es aber nur darum zu thun, ob wir die Exiſtenz der oberſten Welturſache anzunehmen haben, um den Zweck der reinen praktiſchen Vernunft, als eine beabſichtete Wirkung unſers Handelns, als möglich zu denken. Die Abſicht des Gebrauchs der Eigenſchaften dieſes Weſens iſt nicht, ſeine für uns unerreichbare Natur zu erkennen, ſondern uns ſelbſt und unſern Willen darnach zu beſtimmen. Wir werden uns ein weiſes, nach moraliſchen Geſetzen die Welt beherrſchendes Weſen denken können, ohne ihm darum einen wirklihen Verſtand und Willen beizulegen. Wenn es

aufs Handeln ankömmt, so ist solches Princip für die Klugheit nur leitend, für die Moralität aber, also für die Weisheit, die es immer mit dem Endzweck zu thun hat, bestimmend (U. 435. M. II, 967.).

Dieser moralische Beweis ist nicht etwa ein neu erfundener, sondern hat vor der frühesten Aufkeimung der Vernunft in derselben gelegen, und wird nur immer mehr entwickelt *). Sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflectiren anfingen, konnten sie den Ausgang des Redlich- und Falsch-Handelns nimmermehr für einerlei annehmen **). Mithin musste auch die Vorstellung von einem Zwecke verborgen liegen, mit dem der Weltlauf sich gar nicht zusammenreimen lasse. Nun mochten sie sich die Ausgleichung dieser Unregelmäsigkeit auf mancherlei noch so grobe Weise vorstellen, so konnten sie sich doch nur eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache als Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem innern Sittengesetze erdenken, weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, der in einer Natur ohne allen Endzweck ausser ihnen wirklich werden soll, ein Widerspruch ist. Ueber die innere Beschaffenheit jener Weltursache konnten sie nun manchen Unsinn ausbrüten; jenes moralische Verhältniss in der Weltregierung blieb immer dasselbe. Auch wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach, durch dieses moralische Interesse allererst die Aufmerksamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege gemacht, die alsdann vortrefflich diente, jene Idee zu bestärken (U. 438. M. II, 968.).

Die Einschränkung der Vernunft in Ansehung aller unsrer Ideen des Uebersinnlichen auf die Bedingungen des praktischen Gebrauchs hat, was die

*) Odyss. ρ. 485. seqq.
**) Hesiod. Opp. et Dies v. 220.

Idee von Gott betrifft, den Nutzen, dafs Theologie fich nicht in Theofophie verfteige oder zur Dämonologie hinabfinke; dafs Religion nicht in Theurgie oder in Idololatrie gerathe (M. II, 969. U. 439.), f. Idololatrie, Götzendienft und Dämonologie. Wenn man nehmlich der Eitelkeit oder Vermeffenheit des Vernünftlers über das Ueberfinnliche nur das Mindefte theoretifch zu beftimmen einräumt, wenn man mit Einfichten vom Dafeyn und von der Befchaffenheit der göttlichen Natur grofs zu thun verftattet, fo find die Anmafsungen eines Erkenntniffes Gottes *a priori* nicht zu begrenzen. Denn die Begrenzung folcher Anfprüche müfste doch nach einem gewiffen Princip gefchehen; dafs alle Verfuche mit denfelben bisher fehlgefchlagen find, beweifet nichts wider die Möglichkeit eines beffern Erfolgs. Hier ift aber kein Princip möglich, als entweder anzunehmen, dafs in Anfehung des Ueberfinnlichen fchlechterdings gar nichts (als lediglich durch verneinende Urtheile) erkannt werden könne, oder dafs unfere Vernunft eine noch unbenutzte Fundgrube zu noch grofsen bis jetzt unbekannten Kenntniffen vom Ueberfinnlichen fei. Was aber Religion (Moral in Beziehung auf Gott als Gefetzgeber) betrifft, fo mufs die Ableitung derfelben von einem Gefetzgeber die Religion unmoralifch machen und verkehren, weil dann alles Mangelhafte unfrer Einficht in die Natur diefes Gefetzgebers auch auf die Religion Einflufs hat (U. 440. ff. M. II, 970.). Von der Art des Fürwahrhaltens, in dem moralifchen Beweife des Dafeyns Gottes, f. Beweis I, und durch einen praktifchen Glauben, f. Glaubensfache. S. übrigens noch Teleologie.

Mord,

f. Tod.

Mündig,

(*majorennis*, *majeur*). Die Qualität, in physischer, rechtlicher und psychologischer Rücksicht sein eigener Herr (*sui juris*) zu seyn (K. 115.). In physischer Rücksicht ist man mündig, wenn man ein Mann ist, s. Mann. In rechtlicher Rücksicht wird man durch die blosse Gelangung zu dem Vermögen der Selbsterhaltung mündig. Das werden also die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine Familie ausmachten, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, bloss durch ihre ihnen angebohrne Freiheit. Sie können sich aber selbst erhalten, theils wenn sie dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt nach volljährig sind, theils wenn sie ihrer besondern Naturbeschaffenheit gemäss etwa früher dazu im Stande sind. Die Kinder erwerben dieses Recht der Unabhängigkeit von ihren Eltern also ohne besondern rechtlichen Act, bloss durchs Gesetz (*lege*), denn sie sind den Eltern für ihre Erziehung nichts (dem Rechte nach, obwohl der Tugendpflicht nach, Dankbarkeit) schuldig, so wie gegenseitig die Eltern nicht weiter verbunden sind, ihre Kinder zu erhalten, sobald der Zeitpunct der Mündigkeit eingetreten ist, s. Eltern, 10. f. In psychologischer Rücksicht ist derjenige mündig, der sich nicht von Andern leiten läſst. In diesem Verstande bleiben viele Menschen Zeitlebens unmündig. Daſs der bei weitem gröſste Theil der Menschen (und unter diesen das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit für sehr gefährlich halte, ausser dem daſs er beschwerlich ist, dafür sorgen schon ihre Vormünder (S. III, 161. f.), s. Aufklärung, 8.

Münze,

(*moneta*, *monnoye*). Das gesetzliche Geld (K. 126.). Metall nehmlich, wenn es nicht bloſs

gewogen, sondern auch gestempelt (mit einem Zeichen, für wie viel es gelten soll, versehen) ist, heisst gesetzliches Geld. Smith Untersuch. über die Natur und die Ursachen des Nationalreichth. 1. B. 4. Kap. S. 41.) sucht die Ursache der Erfindung der Münze in der Unbequemlichkeit des Abwägens und des Probirens der Metalle. Um den Betrügereien, denen die Menschen dabei ausgesetzt waren, zuvorzukommen, sagt er, um den Tausch zu erleichtern, und dadurch alle Arten des Gewerbfleisses und des Handelsverkehrs zu ermuntern, haben alle Nationen, welche einige Fortschritte in der Cultur gemacht haben, es nothwendig befunden, bestimmte Quantitäten derjenigen Metalle, die unter ihnen zum Kauf und Verkauf der Waaren gebraucht wurden, mit einem öffentlichen Stempel zu bezeichnen. Dies ist der Ursprung des gemünzten Geldes und derjenigen öffentlichen Geschäfte, welche zusammen das Münzamt ausmachen. Man kann daher die Münze auch durch geprägtes Geld erklären. Die Namen dieser Münzen scheinen Anfangs die Quantität, oder das Gewicht, des darin enthaltenen Metalls angezeigt zu haben.

Musik,

Tonkunst, (*musica, musique*). Die Kunst des schönen Spiels der Empfindungen, welche die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Gehörs, d. i. den Ton desselben betrifft (U. 211.). Diese Empfindungen sind harmonisch, aber sie können nicht in Anschauungen zusammengefasst und auf Begriffe gebracht werden, denn bei Tönen läfst sich nichts denken. Ausser ihr giebt es nur noch Eine Kunst des schönen Spiels der Empfindungen, nehmlich die Farbenkunst. Die erstere kann man auch, als Gegen-

ſtand der Kunſt, durch das künſtliche Spiel der Empfindungen des Gehörs erklären. S. Farbenkunſt.

2. Die Muſik iſt beides, eine ſchöne Kunſt, und eine angenehme, reizende Kunſt. Sie iſt eine ſchöne Kunſt, d. i. eine ſolche, welche die Reflexion zum Grunde hat, und ein unintereſſirtes Wohlgefallen an der Form in der äſthetiſchen Beurtheilung bei ſich führt. Dies lehrt

a. das Mathematiſche, was ſich über die Proportion der Schwingungen der Luft in der Muſik und ihre Beurtheilung ſagen läſst;

b. die, obzwar ſeltenen Beiſpiele von Menſchen, die mit dem ſchärfſten Gehör nicht haben Töne unterſcheiden können;

c. die Wahrnehmung einer veränderten Qualität bei den verſchiedenen Anſpannungen auf der Tonleiter;

d. daſs die Zahl der verſchiedenen Anſpannungen für begreifliche Unterſchiede beſtimmt iſt.

Die Erläuterung dieſer vier Gründe findet man in dem Art. Farbenkunſt.

Die Muſik iſt aber auch eine angenehme Kunſt, d. i. eine ſolche, welche den Sinn zum Grunde hat, und ein mit Intereſſe verbundenes Wohlgefallen an der Empfindung in der äſthetiſchen Beurtheilung bei ſich führt. Denn ſie bringt Reize und Gemüthsbewegung hervor. Die Mathematik hat hieran ſicherlich nicht den mindeſten Antheil, und noch weniger, wie ſichs Euler (Briefe an eine d. Prinzeſſin 8. Br.) vorſtellte, die Enträthſelung des Plans und Entwurfs des

Componisten, sondern die continuirliche Bewegung und Belebung des Gemüths durch die Affecten der Traurigkeit, Freude, Furcht u. s. w. welche mit der Verbindung und dem Wechsel der Töne consoniren, und einen behaglichen Genuss dieses unsers Zustandes während der Musik verursachen. Ein Angstgeschrei, das die Musik ausdrückt, setzt uns in Schrecken, und frohlockende Töne wirken Fröhlichkeit. Die Mathematik ist nur die unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) derjenigen Proportion der Eindrücke, in ihrer Verbindung sowohl als ihrem Wechsel, wodurch es möglich wird, sie zusammen zu fassen. Diese Proportion verhindert zugleich, dass diese Eindrücke einander nicht zerstören, und auf ihr gründet sich unser Wohlgefallen an der (Schönheit der) Musik (U. 220. M. II, 720.).

3. Eine Musik ist also ein Tonspiel, welches, als angenehme Kunst, einen Wechsel der Empfindungen fordert, deren jede ihre Beziehung auf einen Affect hat, ohne doch den Grad des Affects zu erreichen, und als schöne Kunst ästhetische Ideen rege macht. Und so kann man sagen, die Musik, als Tonspiel, ist ein wechselndes freies Spiel der Empfindungen, die uns der Wechsel der Töne verursacht, ohne dass diese Empfindungen weiter eine Absicht zum Grunde haben. Der Wechsel der Töne, welcher nichts anders als ein Wechsel von Empfindungen durchs Gehör ist, belebt das Gemüth. Dieser Wechsel der Empfindungen reizt bald die Fähigkeit zur Freude, bald die zur Traurigkeit, zur Furcht u. s. w., doch so, dass diese Affecten nicht ganz ausbrechen. Hierdurch, und durch die Schwingungen, in welche die Nerven durch die Töne versetzt werden, wird das Lebensgeschäft im Cörper, gleichsam als durch eine innere Motion, befördert, die Eingeweide bewegt, mit einem Wort das Gefühl der Gesundheit, (welche sich ohne solche Veranlassung

sonst nicht fühlen läſst,) rege gemacht. Dies macht das Vergnügen (Wohlgefallen in der Empfindung) aus. Von der Empfindung des Cörpers vermittelst der beschriebenen Erregung der Affecten geht dieses Spiel zu ästhetischen Ideen oder Verstandesvorstellungen, die die Gegenstände zu diesen Affecten sind. Hat z. B. die Musik uns zum Affect der Traurigkeit gestimmt, so ist unsre Einbildungskraft geschäftig, uns einen Gegenstand für diesen Affect zu schaffen und ihn uns darzustellen, der sich aber weiter nicht auf Begriffe bringen und in Worte fassen läſst. Dies ist die ästhetische Idee *). Von dieser Idee, die eben so mit andern wechselt, wie die Affecten, geht das Spiel mit denselben wieder zurück, aber mit vereinigter Kraft, auf den Cörper (U. 225.). Zugleich betrachtet das Gemüth die **Harmonie** in den Tönen und findet daran ein reines Wohlgefallen (Wohlgefallen in der Beurtheilung). Und so dient die Beurtheilung der **Harmonie** in den Tönen, mit ihrer Schönheit, dem Genuſs der Empfindungen derselben, mit ihrer Annehmlichkeit, nur zum Vehikel. Man muſs also eingestehen, daſs die Belebung des Gemüths durch die Musik am Ende bloſs cörperlich ist, und es vergnügt, daſs man dem Cörper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt von jenem gebrauchen kann (U. 224. f. M. II, 725.), s. **Gedankenspiel**.

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 51. S. 211. — §. 53. S. 220. ff.

*) Da ich sie singen hörte, sagt **Rousseau**, bemächtigte sich allmählig eine nicht zu beschreibende Wollust meiner ganzen Seele. Bei jedem Worte stellte sich ein **Bild** in meinem Geiste, oder eine **Empfindung** in meinem Herzen dar. **Sulzers** Theorie. Art. **Musik**.

Muſter,

(*exemplar*, *exemplaire*). Das urſprüngliche Beiſpiel (G. 29.). So ſind z. B. die Geſchmackswerke der Alten Muſter des Geſchmacks, d. i. ihre Schriften dienen dem ſpätern Zeitalter als urſprüngliche Beiſpiele, oder ſolche, denen keine andern Beiſpiele vorhergehen, für die Erzeugung ſowohl als auch Beurtheilung ähnlicher Werke des Geſchmacks (U. 263.), ſ. Humanität, 2. und Geſchmack, 6. Wenn ein Product verdient als Beiſpiel nachgeahmt zu werden, ſo heiſst es muſterhaft oder exemplariſch. So iſt das Genie eines Menſchen die muſterhafte Originalität ſeines Talents in Anſehung dieſer oder jener Art von Kunſtproducten (A. 160.), ſ. Genie, 14. und Exemplariſch.

Muſterhaft,

ſ. Muſter.

Muth,

(*animoſitas*, *courage*). Die Faſſung des Gemüths, die Gefahr mit Ueberlegung zu übernehmen (A. 210.). Dieſen Muth hat z. B. derjenige, der, bei einem Sturme auf der See, die Gefahr, im Meere umzukommen, mit einer ſolchen Faſſung des Gemüths erträgt, daſs er die Beſonnenheit, ſeine Geſchäfte gehörig zu verrichten, behält; oder derjenige, welcher Krankheiten, die nicht mehr zurückzutreiben ſind, ohne Furcht und Klagen entgegen geht, ſ. Furcht.

2. Muth hat der, welcher mit Ueberlegung der Gefahr nicht weicht. Weſſen Muth in Gefah-

ren anhaltend ist, der ist tapfer, z. B. der Krieger, der auf die Feuerschlünde einer donnernden Batterie losmarschirt, und nicht eher ruhet, bis sie erobert ist. Dieser Muth beruht auf Grundsätzen, so ist die Tapferkeit ein gesetzmäfsiger Muth, und ein solcher Muth ist eine Tugend. Muthig ist also, wer die Gefahr glaubt, aber doch aus Grundsätzen auf sie losgeht. Er ist eine männliche Eigenschaft (A. 211. f.). Die Tapferkeit ist in der engern Bedeutung gesetzmäfsiger Muth, in dem, was die Pflicht gebietet, selbst den Verlust des Lebens nicht zu scheuen. Die Furchtlosigkeit machts allein nicht aus, sondern die moralische Untadelhaftigkeit (*mens conscia recti*) mufs damit verbunden seyn, wie beim Ritter Bayard, der der Ritter ohne Furcht und ohne Tadel hiefs (A. 216.).

3. Muth ist also nicht Geduld, denn diese ist eine weibliche Tugend, die nicht, wie der Muth, Kraft zum Widerstande aufbietet, sondern das Leiden (Dulden) durch Gewohnheit unmerklich zu machen sucht. Die Europäer zeigen Muth, wenn sie sich im Fall der Umzingelung bis auf den letzten Mann wehren; die Indianer in Amerika beweisen aber Geduld (freilich von besonderer Art, nicht als Tugend, sondern aus Eitelkeit), wenn sie in diesem Fall ihre Waffen wegwerfen und sich ruhig niedermachen lassen (A. 212.). Der Muthige läfst sich also nicht abhalten, er übernimmt lieber die gröfsten Qualen, als dafs er lange auf dem Bette liegt.

4. Der Muth kann aber auch als ein Affect zur Sinnlichkeit gehören. Bei diesem Muth ist keine Ueberlegung, sondern blofs eine natürliche Furchtlosigkeit in der Gefahr; dieser Affect kann aber durch Vernunft erweckt, und so wahre Tugendstärke seyn, die eben im Ausdauern Tapferkeit heifst. Die Entschlossenheit, sich

durch Sticheleien und mit Witz geſchärfte Verhöhnungen nicht vom Guten (von dem, was die Pflicht gebietet) abſchrecken zu laſſen, iſt ein rein moraliſcher Muth. Dieſer Muth hat ſchon einen ſehr hohen Grad, weil Ehrliebe die beſtändige Begleiterin der Tugend iſt, und der, welcher ſonſt wider Gewalt hinreichend gefaſst iſt, doch der Verhöhnung ſich ſelten gewachſen fühlt, wenn man ihm dieſen Anſpruch auf Ehre mit Hohnlachen verweigert. Dieſen Muth beſitzt mancher nicht, welcher in der Feldſchlacht oder im Duell ſich als einen Braven beweiſet (A. 213.).

5. Die Dreiſtigkeit giebt auch einen äuſſern Anſchein von Muth; ſie beſteht in dem Anſtande, ſich in Vergleichung mit Andern in der Achtung nichts zu vergeben. Dieſes Wort ſollte eigentlich Dräuſtigkeit geſchrieben werden, denn es kömmt her von Dräuen oder Drohen. Die Dreiſtigkeit iſt das Gegentheil von der Blödigkeit. Dieſe iſt eine Art von Schüchternheit und Beſorgniſs, Andern nicht vortheilhaft in die Augen zu fallen, und dann vielleicht ein Gegenſtand ihres, wenn gleich heimlichen, Spottes oder doch ihrer Geringſchätzung zu werden. Die Dreiſtigkeit kann, als billiges Vertrauen zu ſich ſelbſt, nicht getadelt werden, und beruhet entweder auf dem Grundſatze des Muths, oder iſt auch ein bloſser Affect. Freimüthigkeit iſt das Mittel zwiſchen Dreiſtigkeit und Blödigkeit, und beſteht in dem Zutrauen zu ſich ſelbſt in Anſehung des Urtheils Anderer. Man kann freimüthig ſeyn, weil man ſichs bewuſst iſt, daſs man kein nachtheiliges Urtheil verdient, oder weil man Anderer Urtheil nicht für wichtig genug hält. Die Dreiſtigkeit wird leicht beleidigend. Man kann daher einem jungen Menſchen nicht rathen, dreiſt, aber wohl, freimüthig zu ſeyn. Freimüthigkeit und Beſcheidenheit iſt, beſonders bei jungen Leuten, ſehr angenehm. Die Dummdreiſtig-

keit (*étourderie*) aber gehört nicht zum Muthe, in der sittlichen Bedeutung des Worts (als eines Grundsatzes); denn sie bestehet darin, dafs man sich das Ansehen giebt, als mache man sich nichts aus dem Urtheil Anderer. Sie ist also Unverschämtheit, oder auf das gelindeste ausgedrückt, Unbescheidenheit (A. 213. f.), z. B. wenn ein junger Mensch mit einer zu grofsen Frechheit zu einer Dame spricht.

6. Ob Selbstmord Muth voraussetze, findet man im Art. Furcht, 4.

7. Der Muth des Kriegers ist von dem des Duellanten noch sehr verschieden, wenn gleich das Duell von der Regierung Nachsicht erhält, und gewissermafsen Selbsthülfe wider Beleidigung zur Ehrensache in der Armee gemacht wird, in die sich das Oberhaupt derselben nicht mischt. Dennoch macht der Staat das Duell nicht durchs Gesetz öffentlich erlaubt, sondern ignorirt es nur. Dem Duell auf diese Art durch die Finger zu sehen, ist ein vom Staatsoberhaupt nicht wohl überdachtes schreckliches Princip. Denn es giebt auch Nichtswürdige, die ihr Leben aufs Spiel setzen, um etwas zu gelten, und die, für die Erhaltung des Staats etwas mit ihrer eigenen Gefahr zu thun, gar nicht gemeint sind (A. 216.).

Muthlosigkeit ist die Vorstellung noch immer gröfserer Uebel.

Kant. Anthropologie. §. 67. S. 210. ff. und ein Manuscript darüber.

Muthlosigkeit,

f. Muth, 7.

Mutterſtaat,

ſ. Staat.

Myſticismus,

ſ. Schwärmerei.

N.

Nacheinander,

fucceffiv, (*fucceffive, fucceffivement*). In verfchiedenen Zeiten (C. 46.), f. Expofition, 14. β. Das Nacheinanderfeyn oder die Folge ift ein Modus (innere, obwohl aufserwefentliche Befchaffenheit) der Zeit. Zwei Dinge können nehmlich zu verfchiedenen Zeiten vorhanden feyn und auch nicht, die Theile der Zeit felbft find aber alle nach einander, d. h. wenn ich mir die Zeit vorftelle, fo mufs ich mir fie wieder als etwas, was in der Zeit verfliefst, vorftellen, und da find zwei Zeitftellen nicht zu Einer Zeit, fondern nur zu verfchiedenen Zeiten möglich. Dies ift eine wefentliche Befchaffenheit, aber eben darum auch kein Modus der Zeit, Dafs aber in der Zeit zwei Dinge, und alfo auch zwei Zeittheile, nach einander feyn können, das ift ein Modus der Zeit (C. 219.).

2. Durch diefen Modus der Zeit ift allein unfer Zählen möglich, welches jederzeit fucceffiv ift. Eine nicht fucceffiv gedachte Zahl ift eben fo widerfprechend, als eine nicht fucceffiv erfolgte Bewegung. Beides ift ohne Zeit nicht möglich. Ein Cörper, der fich ohne Zeit von A

nach B bewegte, würde in A und in B seyn, welches nur nach einander, also in der Zeit möglich ist. Und ein Verstand, der eine Zahl ohne Zeit durchdächte, müsste nicht von einer Einheit zur andern fortgehen, sondern alle Einheiten mit einander denken, welches aber kein Zählen wäre (Schulz Prüfung, 2 Th. S. 252.).

Nachäffung,

s. Genie, 14. und Nachahmung, 3.

Nachahmung,

(*imitatio*, *imitation*). Nachahmung heisst eigentlich die Befolgung der Regeln, die aus den Geistesproducten eines Genies und ihrer Eigenthümlichkeit gezogen werden können. So ist die Odyssee das Geistesproduct des Genies eines Homers, Virgil aber hat die Regeln befolgt, die aus der Iliade und ihren Eigenthümlichkeiten gezogen werden können, und so die Aeneide hervorgebracht, die daher eine Nachahmung der Odyssee ist. Zu der Nachahmung bedarf es keines Genies, und das dadurch hervorgebrachte Geisteswerk hat keinen eigenthümlichen Geist (U. 100.), s. Genie, 14.

2. Wer also alles so macht, wie es sein Vorgänger in einem Geistesproducte gemacht hat, der ist ein blosser Nachahmer. Und wer in seinen Handlungen bloss so handelt, wie ein Lehrer oder Vorgänger, der verwandelt die Sittlichkeit in einen Mechanismus der Nachahmung. Nachahmung ist also der rechte Ausdruck für die Nachfolge eines Vorgängers ohne alle Autonomie (U. 138. f.).

3. Die **Nachahmung** unterſcheidet ſich alſo von der **Nachfolge** darin, daſs bei ihr keine Eigenthümlichkeit iſt, wie bei der letztern; von der **Nachmachung**, daſs bei ihr die Regel nicht in eine Formel gefaſst werden kann, wie bei der letztern. Sie iſt aber auch nicht **Nachäffung**, weil ſie nicht, wie dieſe, **alles** (ſelbſt das Miſsgeſtaltete) **nachmacht** (U. 185.), ſ. **Genie**, 3. f. Die **Nachfolge** iſt die Befolgung der Art, wie ſich ein exemplariſcher Vorgänger benommen hat. Sie ſchöpft aus denſelben Quellen aus welchen der Vorgänger ſchöpfte, und lernt ihm nur die Art, ſich dabei zu benehmen, ab (U. 139.).

Nachdrucker,

ſ. **Buch**, 3.

Nachfolge,

ſ. **Nachahmung**, 3. **Genie**, 14. und **Geſchmack**, 6.

Nachrede,

üble, **Afterreden** (*obtrectatio*, *médiſance*). Dieſe Namen giebt man der **unmittelbaren Neigung, die auf keine beſondere Abſicht angelegt iſt, etwas der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen.** Sie iſt der ſchuldigen Achtung gegen die Menſchheit überhaupt zuwider; weil jedes gegebene Scandal dieſe Achtung (auf der doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht) ſchwächt, und gegen ſie ungläubiſch macht (T. 145. f.) (Jak. 4, 11, 12.).

2. Die gefliſſentliche Verbreitung (*propalatio*) der Unſittlichkeit Anderer macht Verachtung der Menſchen zur herrſchenden Denkungsart, und ſtumpft das moraliſche Gefühl des Afterredners durch den öftern Anblick dieſer Denkungsart, ab. Es iſt alſo Tugendpflicht, den Schleier der Menſchenliebe (durch Milderung und Verſchweigung ſeiner Urtheile) über die Fehler Anderer zu werfen; weil die verdiente Achtung für Andere zur Nacheiferung, ſie auch zu verdienen, reizt (T. 146.).

3. Aus eben dem Grunde iſt die Ausſpähungsſucht der Sitten Anderer (*allotrio-epiſcopia*) auch für ſich ſelbſt ſchon ein beleidigender Vorwitz der Menſchenkunde, welchem Jedermann ſich mit Recht widerſetzen kann, weil er die ihm ſchuldige Achtung verletzt (T. 146.).

Nächſtenliebe,

Menſchenliebe, Philanthropie, (*amor proximi*, *philanthropia*, *amour du prochain*, *philanthropie*). Wenn wir ſolche Pflichten gegen andere Menſchen erfüllen, deren Leiſtung dieſe zugleich verbindet, ſo iſt eine ſolche Leiſtung verdienſtlich. Da nun jede Ausübung einer Pflicht mit einem praktiſchen Gefühl (d. i. einer Maxime, nach der ſo gehandelt wird, wie das Gefühl wirken würde; welches auch ſelbſt durch die Maxime und das Handeln darnach nach und nach gewirkt wird) begleitet wird, ſo iſt das auch der Fall mit den verdienſtlichen Pflichten, und dies Gefühl, das die Ausübung derſelben begleitet, iſt Liebe zu den Menſchen überhaupt. Ein Menſch, der eine verdienſtliche Pflicht aus Pflicht erfüllt, liebt in dem Menſchen, gegen den er ſie erfüllt, die Menſchen. Man nennt dies praktiſche

Gefühl: Liebe des Nächſten. Man kann dieſe Liebe des Nächſten abgeſondert von der Achtung gegen den Nächſten (für ſich allein) betrachten, und in Jemanden, der übrigens wenig Achtung verdient, den Menſchen lieben; aber beide Gefühle ſind doch dem Geſetze nach jederzeit in einer Pflicht gegen Andere mit einander verbunden, nur daſs bei den verdienſtlichen Pflichten Liebe das Princip und Achtung das Acceſſorium iſt, oder das auſserdem noch hinzukommende Gefühl (T. 116. f.).

2. Die Nächſtenliebe iſt alſo die Pflicht, die Zwecke Anderer (ſo fern dieſe nur nicht unſittlich ſind) zu den unſrigen zu machen. Alsdann handeln wir nehmlich ſo, wie wir handeln würden, wenn uns das äſthetiſche Gefühl der Liebe zu Andern in Bewegung ſetzte, aber wir handeln ſo, nicht aus Trieb (Gefühl), ſondern aus Grundſatz (Maxime). Geht alſo meine Handlung aus Nächſtenliebe hervor, ſo thue ich ſie aus dem Grundſatz, Andern wohlzuthun, aus Pflicht; geht ſie aber aus der äſthetiſchen Liebe zu einem Menſchen hervor, ſo thue ich die Handlung aus Neigung, weil mir dieſer Menſch wohlgefällt (T. 119.). S. Philanthropie und Liebe, 2.

Kant. Met. Anfangsgr. der Tugendl. §. 23 und 25. S. 116 und 119.

Naivetät,

(*naïveté*), ſ. Gedankenſpiel, 8. ff.

Name,

guter, ſ. Erwerbung, 32. ff.

Narrheit,

f. Hochmuth, 3.

Natur,

(Φυσις, *natura*, *nature*). Dieſes Wort bedeutet das Daſeyn (die Exiſtenz) der Dinge, ſo fern es nach allgemeinen Geſetzen beſtimmt iſt, oder auch das erſte innere Princip (Grund) alles deſſen, was zum Daſeyn (Wirklichkeit) eines Dinges gehört (N. III.). In dieſem Sinne hat jedes Ding ſeine Natur. Solche Dinge ſind aber Erſcheinungen (Natur im empiriſchen Verſtande). Das Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt (überſinnliche Natur) können wir nicht erkennen. Nicht *a priori*, denn wie wollen wir aus uns ſelbſt wiſſen, was den Dingen an ſich ſelbſt zukomme? nicht *a poſteriori*, denn wie wollen wir aus der Erfahrung wiſſen, was den Dingen an ſich ſelbſt, auch auſser unſrer Erfahrung, nothwendig (als Geſetz) zukomme? (Pr. 71. f. P. 75.).

2. Daſs die Natur unter allgemeinen Geſetzen ſteht, ſieht man aus jeder reinen Naturwiſſenſchaft, welche ſolche Geſetze für eine beſondere Natur, z. B. die der Materie, vorträgt, z. B. aus Kants metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, oder der allgemeinen Naturlehre, die ſich vor Grens Grundriſs der Naturlehre befindet. Solche Naturgeſetze ſind z. B. der Satz: daſs die Subſtanz bleibt und beharrt; daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat (Pr. 73.). Die Geſetze der Natur überhaupt ſind die Analogien (M. I, 311.), ſ. Analogie und Exponent

2. Dies ist aber die Bedeutung des Worts Natur formaliter (*natura adjective s. formaliter spectata*) genommen, d. i. in so ferne wir durch dasselbe, eine Beschaffenheit der Dinge verstehen (N. III.), und da heisst dasselbe: die Gesetzmäſsigkeit der Bestimmungen des Daseyns der Dinge überhaupt (Pr. 74.). Nun haben wir eben gesehen, daſs wir nur von Erscheinungen, d. i. Gegenständen der Erfahrung, die Gesetzmäſsigkeit derselben wissen können; folglich ist die Natur, in formaler Bedeutung, die Gesetzmäſsigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, oder der Erscheinungen in Raum und Zeit (Pr. 759. C. 165.); denn die Gesetzmäſsigkeit ist der Inbegriff der Bestimmungen nach Gesetzen, das Daseyn ist aber das, wodurch etwas ein Gegenstand der Erfahrung ist, denn das Daseyn besteht in dem Zusammenhange eines Dinges mit der Empfindung, folglich ist Natur die Gesetzmäſsigkeit dieses Zusammenhangs der Dinge mit unsrer Empfindung. Denn die Gegenstände der Erfahrung sind selbst nichts anders als unsere Empfindungen (als Materie der Erscheinungen) nach allgemeinen Gesetzen (als Form der Erscheinungen) verknüpft, und so als ein Etwas (sinnlicher Gegenstand oder Erscheinung) gedacht, das für Jedermann, der sinnlich erkennt, Gültigkeit hat.

3. Die Frage, wie ist Natur möglich? ist der höchste Punct, den eine Philosophie, welche untersucht, wie wir etwas von Dingen *a priori* wissen können, nur immer berühren mag (Pr. 109.). Natur ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unsers Verstandes, nach welcher alle Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewuſstseyn nothwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigenthümliche Art unsers Denkens, nehmlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, möglich ist (Pr. 110.), s. Kategorie.

4. Die Natur ist entweder die eines besondern Dinges; oder die Natur überhaupt. Die letztere ist die Gesetzmässigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, oder auch der Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Daseyn nach nach Gesetzen (nothwendigen Regeln) (C. 263.), und diese liegt aller Erfahrung *a priori* zum Grunde; alle Erfahrung bedarf also solcher Gesetze, folglich können wir die Natur überhaupt nicht durch Erfahrung kennen lernen (Pr. 111.). Sie ist also die Möglichkeit der Erfahrung, und der Inbegriff aller Grundsätze derselben, d. i. der Bedingungen der nothwendigen Vereinigung aller unsrer Vorstellungen in Einem Bewusstseyn (Pr. 111.). Die Natur entspringt also aus den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung, und ist mit der blossen allgemeinen Gesetzmässigkeit der Erfahrung völlig einerlei, denn die allgemeinen Naturgesetze (z. B. dass alles, was geschieht, eine Ursache habe u. s. w.) können und müssen *a priori* (s. *A priori*) erkannt, und allem Erfahrungsgebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden (Pr. 112.). S. Crusius, 2. S. 870. Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche bloss die Bedingungen der nothwendigen Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letztern ist Natur und mögliche Erfahrung ganz einerlei. Da nun in der Erfahrung die Gesetzmässigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es freilich befremdlich, ist aber nichts desto weniger gewiss, dass

der Verstand seine Gesetze (*a priori*)

nicht aus der Natur ſchöpft, ſondern ſie ihr vorſchreibt.

(Pr. 113.), ſ. Kategorie, 54.

5. Wir wollen dieſen dem Anſcheine nach gewagten Satz durch ein Beiſpiel erläutern, welches zeigen ſoll: daſs die nothwendigen Geſetze der Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung von uns ſelbſt für ſolche gehalten werden, die unſer Verſtand in dieſe Gegenſtände hinein legt. Man betrachte z. B. die Natur des Cirkels (Fig. 23.). Es theilen ſich zwei Linien (AB und CD), die ſich einander und zugleich den Cirkel ſchneiden, nach welchem Ohngefähr ſie auch gezogen werden, doch jederzeit ſo regelmäſsig, daſs das Rectangel (rechtwinklige Parallelogramm) aus den beiden Stücken (ſo daſs jedes Stück eine Seite vorſtellt, der die gegenüber liegende Seite gleich iſt) einer jeden Linie dem Rectangel aus den beiden Stücken der andern Linie gleich iſt (Euklides Elemente, 3 B. 35. Satz). Liegt dieſes Geſetz nun im Cirkel, oder im Verſtande? Es liegt in der Bedingung, die der Verſtand der Cirkelfigur zum Grunde legt, in der Gleichheit der Halbmeſſer, welches man gleich gewahr wird, wenn die ſich ſchneidenden Linien (AB und CD) durch den Mittelpunct gehen. Gehen ſie aber nicht durch den Mittelpunct, ſo beruhet der Beweis auf drei andern Sätzen, nehmlich:

a. wenn im Kreiſe eine durch den Mittelpunct gehende gerade Linie eine andere nicht durch den Mittelpunct gehende unter rechten Winkeln ſchneidet, ſo halbirt ſie auch dieſelbe;

b. wird eine gerade Linie in gleiche und in ungleiche Stücke geſchnitten, ſo iſt das Rectangel aus den ungleichen Stücken, ſammt dem Quadrat des Unterſchieds zwiſchen der halben Linie und

dem einen ungleichen Stücke, dem Quadrat der halben Linie gleich;

c. der Pythagorische Lehrsatz: dass in jedem rechtwinkligen Triangel das Quadrat der dem rechten Winkel gegenüber liegenden Seite den beiden Quadraten der ihn einschliessenden Seiten gleich ist.

Aus diesen Sätzen folgt nun der Beweis so:

α. Wegen der Perpendikel FG und FH auf AC und BD (Fig. 56.) ist (nach a) AG = GC und BH — HD.

β. Wegen dieser Gleichheit ist (nach b) das Rectangel aus den ungleichen Stücken AE, EC sammt dem Quadrat von GE gleich dem Quadrat von GC. Eben so ist das Rectangel aus DE, EB sammt dem Quadrat von EH gleich dem Quadrat von BH.

γ. Hieraus folgt, dass auch das Rectangel aus AE, EC sammt dem Quadrat von GE nebst dem Quadrat von GF gleich seyn muss dem Quadrat von GC nebst dem Quadrat von GF. Eben so ist das Rectangel aus DE, EB sammt dem Quadrat von EH nebst dem Quadrat von FH gleich den beiden Quadraten von EH und FH.

δ. Wegen der rechten Winkel bei G und H sind aber (nach c) die beiden Quadrate von GF und von GE zusammen, so wie auch die beiden Quadrate von FH und EH zusammen dem Quadrat von EF gleich; und aus eben dem Grunde die beiden Quadrate von GC und GF dem Quadrat von FC, so wie die beiden Quadrate von BH und HF dem Quadrat von BF gleich.

ε. D a n u n d i e H a l b m e s s e r a l l e, folglich

auch FB und FC einander gleich ſind, ſo folgt, daſs das Rectangel aus AE, EC ſammt den beiden Quadraten von GE und GF, wofür man aber (nach δ) das Quadrat von EF ſetzen kann, und eben ſo das Rectangel aus DE, EB nebſt dem Quadrat von EF, dem Quadrat der Halbmeſſer BF oder FC gleich ſind.

ζ. Folglich ſind, wenn man das Quadrat von EF wegläſst, die Rectangel aus AE, EC und aus DE, EB einander gleich. Da nun in der Conſtruction und dem Beweis kein Grund liegt, warum dies nicht von jeden zwei Linien gelten ſollte, die ſich im Cirkel auf dieſe Art ſchneiden, weil alle Halbmeſſer, worauf die Gleichheit der Rectangel eigentlich beruhet, einander gleich ſind: ſo folgt auch, daſs das Rectangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der andern gleich iſt, wenn ſich zwei Linien einander und zugleich den Cirkel ſchneiden.

Liegt nun dieſes Geſetz im Raume, und erforſcht es der Verſtand, indem er die Natur des Raums unterſucht, oder liegt es im Verſtande, und in der Art, wie dieſer den Raum nach gewiſſen Regeln, die er ihm vorſchreibt, beſtimmt? Im Raume liegt freilich die Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der Anſchauungen, aber die Beſtimmungen derſelben liegen doch in den Regeln des Verſtandes. Der Verſtand ſagt, das Mannigfaltige des Raums ſoll ſo verknüpft werden, daſs die Halbmeſſer einer ebenen Figur, die von einer Linie eingeſchloſſen iſt, alle einander gleich ſind; damit beſtimmt er den Raum zur Cirkelgeſtalt, und legt ſo durch das Geſetz des Pythagoriſchen Lehrſatzes c, und der beiden andern in b und a, das Geſetz der einander in geometriſcher Proportion ſchneidenden Sehnen hinein, daſs nehmlich AE : DE = BE : EC, welches mit dem, daſs die Rectangel aus AB, EC und DE, BC einander gleich ſind, ei-

nerlei ist; indem der Inhalt eines Rectangels dadurch gefunden wird, dass man die Zahlen multiplicirt, welche die Länge der beiden Seiten ergeben. Das ist aber die Natur der geometrischen Proportion, dass wenn sich AE zu DE eben so verhält, wie BE zu EC, auch AE multiplicirt mit EC gleich ist dem DE multiplicirt mit BE.

Aus allem diesen folgt, dass der Verstand durch die Constructionen bloss zum Bewusstseyn der Regeln kommt, nach welchen er das Mannigfaltige des Raums verknüpft, indem die eine Bedingung zur andern führt und der Verstand nur das eine Gesetz nicht in das Mannigfaltige hinein legen kann, ohne zugleich mehrere andere, die damit synthetisch zusammenhängen, auch hinein zu legen, die er erst durch die Construction auffinden muss. Der Verstand erkennt also seine eigenen Gesetze, nach welchen er das Mannigfaltige des Raums verknüpft, indem er meint, die Natur des Raums zu erforschen. Der Raum selbst ist etwas so gleichförmiges und in Ansehung aller besondern Eigenschaften so unbestimmtes, dass man in ihm keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Der Verstand ist es, der ihn auf so unzählige Weise nach seinen Gesetzen bestimmt. Eben so verhält es sich mit den andern Beispielen, die Kant giebt, die ich aber der Kürze wegen, da sie für den, der nichts von Mathematik versteht, sehr vieler Erläuterungen bedürfen würden, übergehen muss. S. auch Imperativ, S. 466. und Heteronomie, 6.

Natur eines einzelnen Dinges insbesondere bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges nach einem innern Princip der Causalität (C. 446. *)). In diesem Verstande redet man von der Natur der flüssigen Materie des Lichts, des Feuers, der elektrischen Materie, der Metalle, des Goldes, Eisens u. s. w. und bedient sich des Worts *adjective*.

6. Es giebt aber noch eine Bedeutung des Worts Natur, nehmlich wenn es materialiter (*natura ſubſtantive, materialiter ſpectata*) genommen wird. Dieſe Bedeutung iſt im Art. Kategorie, 54. angegeben. Man verſteht nehmlich hiernach unter Natur den Inbegriff der Erſcheinungen, (Gegenſtände, die uns gegeben werden) (C. 682.), Gegenſtände unſrer Sinne ſind (N. III. U. 267. f.), ſo fern dieſe, vermöge eines innern Princips der Cauſalität, durchgängig zuſammenhängen (C. 446. *)). Wenn man nehmlich von den Dingen der Natur redet, ſo hat man ein beſtehendes Ganzes (der Erſcheinungen) in Gedanken. Die Verknüpfung der Theile deſſelben zu einem Ganzen beruhet auf einem erſten innern (in dem Dinge ſelbſt, nicht in ſeinen Verhältniſſen liegenden) (N. IV.) Princip als Urſache dieſer Verknüpfung des ganzen Daſeyns, und dieſes innere Princip ſind bei der Natur überhaupt die Empfindung durch die Sinne und die Kategorien, (C. 165.), inſonderheit aber die der Relation und Modalität. Das Ganze der Erſcheinungen im nothwendigen Zuſammenhange nach dieſen dynamiſchen Kategorien kann man ein dynamiſches Ganze nennen, und dieſes heiſst Natur; das Ganze der Erſcheinungen hingegen nach den mathematiſchen Kategorien der Quantität und Qualität iſt ein mathematiſches Ganze, und heiſst Welt (C. 446.), ſ. Kategorie, 54. und Naturbegriff, 6., auch Encyclopädie, 11. ff. Wie Natur und Welt unterſchieden ſind, findet man weiter ausgeführt im Art. Welt. Wenn man nicht darauf ſiehet, daſs uns nur Gegenſtände durch die Sinne gegeben werden können, ſondern ſich vorſtellt, daſs andern Weſen auch wohl Gegenſtände durch eine andere Art von Anſchauung gegeben werden mögen, ſo wird das Wort Natur in noch allgemeinerm Sinn genommen, und ſo entſtehen vier Bedeutungen deſſelben:

a. Natur als Inbegriff gegebener Gegenſtände jeder Art von Anſchauung. Die Wiſſenſchaft von derſelben heiſst Metaphyſik der Natur oder Phyſiologie der reinen Vernunft, auch rationale Phyſiologie, in ſo fern ſie nehmlich von allem Empiriſchen abſtrahirt, ſonſt Philoſophie der Natur (C. 873.).

b. Natur im überſinnlichen Verſtande, als Inbegriff der Dinge an ſich ſelbſt, die durch eine nichtſinnliche Anſchauung gegeben werden müſsten. In dieſer Bedeutung nannten die Scholaſtiker Gott *natura naturans*. Die (imaginäre) Wiſſenſchaft derſelben heiſst transſcendente Phyſiologie.

c. Natur überhaupt im empiriſchen Verſtande als Inbegriff der Erſcheinungen, die durch die ſinnliche Anſchauung gegeben ſind, oder Gegenſtände der Erfahrung (Pr. 74.), d. i. der Vorſtellungen in uns, ſowohl die der äuſsern Sinne, als die des innern Sinnes (Pr. 111.), mit Ausſchlieſsung aller nichtſinnlichen Gegenſtände (N. III.), in ſo fern ſie durch Relation und Modalität in Verknüpfung ſtehen. In dieſer Bedeutung iſt die Natur ein Sinnenweſen (U. 397.), und die Scholaſtiker nannten ſie *natura naturata*. Die Wiſſenſchaft derſelben heiſst immanente Phyſiologie.

d. Natur insbeſondere im empiriſchen Verſtande, als Inbegriff der materiellen Dinge, die durch die äuſsern Sinne gegeben ſind. Dies iſt die ganz gemeine materielle Bedeutung des Worts (U. 308.).

7. Die Natur, in materieller Bedeutung, ſo wie das Wort in 6. c. erklärt iſt, hat, nach der Hauptverſchiedenheit unſerer Sinne, zwei Haupttheile, oder iſt zwiefach:

a. Die ausgedehnte oder cörperliche, auch materielle Natur, die Natur außer uns. Sie ist der Inbegriff der Gegenstände äußerer Sinne, wird auch schlechtweg Natur genannt, und ist das, was in 6. d. erklärt worden ist. Die Wissenschaft derselben heisst Physik (C. 874. U. 313.).

b. Die denkende Natur ist der Gegenstand des innern Sinnes, oder die Seele, die Natur in uns. Die Wissenschaft derselben heisst Psychologie. Man muss aber diese denkende Natur der Seele wohl unterscheiden von einer geistigen Natur derselben (C. 874.). Die letztere wäre eine Natur von der Art in 6, b; also würde man dabei nicht bloss von der cörperlichen Natur, sondern von aller erkennbaren Natur überhaupt, oder der sinnlichen Natur in 6. c. abstrahiren (N. IV. C. 711. f.).

8. Natur, in formeller Bedeutung, wird aber auch der Freiheit entgegen gesetzt. Dann heisst der Ausdruck Natur das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit, also die Nothwendigkeit, der alles unterworfen ist, was zur Sinnenwelt gehört, und die von den Gesetzen der Verknüpfung alles Mannigfaltigen, das durch die Sinne gegeben ist, herrührt. Man nennt sie auch die Naturnothwendigkeit (C. 447.). Die Natur wird aber auch in uneigentlicher formeller Bedeutung genommen, und heisst dann so viel als der subjective Grund des Gebrauchs der Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That hergeht. Der Mensch gebraucht entweder seine Freiheit und handelt nach moralischen Gesetzen, die allgemeingültig sind, oder ist gut, oder er handelt nicht darnach, gebraucht also seine Freiheit nicht, oder ist böse. Dies muss seinen Grund haben, der in

dem Menſchen liegt, und dieſen Grund, der eher *iſt* als alle That des Menſchen, die uns in die Sinne fällt, nennt man auch wohl die Natur des Menſchen in Anſehung ſeiner Moralität, er mag nun liegen, worin er wolle. Denn das Daſeyn des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs ſeiner Freiheit muſs doch auch nach allgemeinen (für alle Menſchen gültigen) Geſetzen beſtimmt ſeyn. Allein dieſes Geſetz muſs doch von der Art ſeyn, daſs die Freiheit damit beſtehen kann, der Grund des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs der Freiheit muſs immer wieder ein Act der Freiheit ſeyn. Denn wäre das nicht, ſo fiele alle Zurechnung, und damit alle Moralität der Handlungen weg. Der Grund der Annehmung oder Nichtannehmung der Maxime, ſich durch Gründe der Moralität zu Handlungen beſtimmen oder nicht beſtimmen zu laſſen, kann kein bloſser Naturtrieb ſeyn; ſonſt würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Beſtimmung durch Natururſachen zurückgeführt werden können, welches der Freiheit widerſpricht. Wenn wir alſo ſagen: der Menſch iſt von Natur gut, oder er iſt von Natur böſe: ſo bedeutet das nur ſo viel, als: er enthält einen (uns unerforſchlichen) erſten Grund der Annehmung guter oder böſer Maximen, und zwar allgemein als Menſch, mithin ſo, daſs dadurch zugleich der Charakter ſeiner Gattung ausgedrückt wird (R. 6. ff.).

Wir werden alſo von einem dieſer Charaktere (der Unterſcheidung des Menſchen von andern vernünftigen Weſen) ſagen: er iſt ihm angebohren, obwohl eigentlich die Natur nicht Schuld daran iſt (daſs der Menſch gut oder böſe iſt). Von Natur heiſst alſo hier, der Grund liegt in der Beſchaffenheit des Menſchen, als Menſchen, doch unbeſchadet der Freiheit; ſo wie angebohren, vor jeder ſinnlichen That (R. 8.).

Und ſo kann man ſagen, das Böſe iſt dem

Menſchen formaliter natürlich, d. i. es folgt nach Geſetzen einer gewiſſen Ordnung, welche es auch ſei (wir kennen ſie nicht, weil ſie intelligibel iſt), nur daſs ſie hier eine moraliſche (Freiheit des Willens zum Grunde habende), nicht phyſiſche (den Mechanismus der Natur zum Grunde habende *)) iſt, nothwendig (nach einem Geſetz), obwohl der Menſch ſelbſt die freie Urſache iſt, denn Freiheit iſt nicht Geſetzloſigkeit, obwohl wir von dieſen intelligibeln Geſetzen eines mit Freiheit handelnden Willens, die von den moraliſchen Geſetzen, die er befolgt, noch verſchieden ſind, oder von einer Cauſalität aus Freiheit, uns keine Begriffe machen können. Dem Natürlichen iſt das Nichtnatürliche oder Unnatürliche entgegen geſetzt; dieſes iſt entweder das Uebernatürliche oder Widernatürliche. Das Uebernatürliche iſt eine ſolche Ordnung der wirkenden Urſachen, von welcher wir nichts verſtehen. Daſs der Menſch böſe iſt, das iſt alſo in praktiſcher Bedeutung natürlich. Denn es iſt nicht anders möglich, als dies vorauszuſetzen, wenn der Menſch ſich ſelbſt als moraliſches Weſen beurtheilen ſoll; aber in theoretiſcher Bedeutung, wenn wir dieſe Ordnung einſehen wollen, iſt es übernatürlich. Das Widernatürliche iſt das Verkehrte, was wider die Ordnung der wirkenden Urſachen wäre (S. III, 504. *)), ſ. Ende aller Dinge.

Wollte man von einem Menſchen behaupten, er habe gar nichts Böſes gethan, ſo würde man ſagen, das iſt kein natürlicher Menſch, dieſe ſeine Beſchaffenheit iſt übernatürlich. Denn

*) Denn das Nothwendige aus Natururſachen, oder das Phyſiſch nothwendige iſt materialiter-natürlich.

es ist natürlich, dass der Mensch Böses thut, es geschieht gewöhnlicher Massen (C. 8.), und dies muss seinen Grund in der Menschheit, obwohl in der intelligibeln Freiheit derselben, haben. Aber man kann auch sagen, es ist natürlich, dass der Mensch Gutes thut, wenn man nehmlich unter natürlich das versteht, was billiger und vernünftiger Weise geschehen sollte (C. 7.). Wenn man nehmlich auf die Natur des Menschen sieht, nicht wie sie ist, sondern wie sie nach dem Moralgesetz seyn sollte, so ist nichts natürlicher, als dass der Mensch Gutes thut. Dass der Mensch aber doch Böses thut, ist in diesem Sinne etwas Widernatürliches; denn der böse Mensch handelt verkehrt oder wider seine praktische Vernunft. In theoretischer Bedeutung ist es aber eben so übernatürlich, dass er Böses thut, als wenn er Gutes thut, in praktischer Bedeutung aber ist beides natürlich, obwohl das erstere, weil das Factum dafür spricht, natürlicher scheint (C. 7.).

9. Natur, in dieser praktischen Rücksicht, wird endlich auch der Gnade entgegen gesetzt, s. Gnadenmittel, 2. Dies ist besonders ein kirchlicher Gebrauch. Unter Natur kann nehmlich auch das im Menschen herrschende Princip der Beförderung seiner Glückseligkeit verstanden werden, dann heisst Gnade so viel, als die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. i. das Princip der reinen Sittlichkeit. In diesem Sinne sind Natur und Gnade oft mit einander im Widerstreit (s. Gegenwirkung, 14.). Allein gemeiniglich wird unter Natur, in praktischer Bedeutung, das Vermögen verstanden, aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten; dann ist Gnade nichts anders als Natur des Menschen, so fern er durch sein eigenes, aber übersinnliches Princip (die Vorstellung seiner Pflicht, oder das Tugendprin-

cip, von der es unbegreiflich ist, wie sie als blosse Vorstellung den Willen bestimmen kann) zu Handlungen bestimmt wird. Da wir uns nun dieses nicht erklären können, so stellen wir es uns als einen von der Gottheit in uns gewirkten Antrieb zum Guten vor, dazu wir die Anlage nicht selbst in uns gegründet haben (F. 59.). Diese Bedeutung des Worts Gnade ist also noch unterschieden, und also auch die der ihr entgegengesetzten Natur, von der im Art. Gnadenmittel 2. die Rede ist. Hiernach heisst Gnade, was dem Menschen den Mangel alles seines moralischen Vermögens zu ergänzen dient, und, weil dessen Zulänglichkeit auch für uns Pflicht ist, nur gewünscht oder auch gehofft und erbeten werden kann. In dieser Bedeutung sieht man beide, Natur und Gnade, zusammen als wirkende Ursachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Gesinnung an (R. 266.), s. Schwärmerei.

10. Hiernach ist nun der Spruch der Alten zu erklären: lebe der Natur gemäss (*naturae convenienter vive*). Das heisst: erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur. Die Zwecke der Natur sind a. der physische, Glückseligkeit und b. der moralische, Moralität. Wir leben also der Natur gemäss, wenn wir diesen Zwecken nicht zuwider handeln. Hierin bestehet die moralische Selbsterhaltung, und sie begreift die Unterlassungspflichten in sich, oder ist einerlei mit dem stoischen Grundsatze: dulde und enthalte dich (*ἀνέχου και ἀπέχου*, *sustine et abstine*). Dies gehört zur moralischen Gesundheit des Menschen, sowohl als Gegenstandes seines äussern als seines innern Sinnes, zur Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität) (T. 67.).

11. Das moralische Gesetz soll der sinnli-

chen Natur die Form einer überſinnlichen Natur verſchaffen. Die überſinnliche Natur iſt nehmlich eine ſolche, in der das Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt nach Geſetzen beſtimmt iſt, von denen kennen wir aber keine als die Moralgeſetze. Dieſe ſetzen indeſſen voraus, daſs die vernünftigen Weſen, welche ſie beobachten, als ſolche zur überſinnlichen Welt gehören, weil in der Sinnenwelt, als dem Ganzen der Erſcheinungen, alles dem Mechanismus der Natur, alſo ſolchen Geſetzen, nach welchen alles nothwendig iſt, d. i. die den Freiheitsgeſetzen gerade entgegen geſetzt ſind, und nach welchen keine Moralität möglich, unterworfen iſt. Nun gehören die vernünftigen Weſen, in ſo ferne ſie auch in den Sinnen ſind, zu den Erſcheinungen der ſinnlichen Natur. Da ſie nun in der Sinnenwelt nach den Geſetzen der überſinnlichen Welt handeln ſollen, und die Geſetze der Natur die Form derſelben beſtimmen, ſo kann man ſagen, das Moralgeſetz ſoll der ſinnlichen Natur die Form einer überſinnlichen (intelligibeln) Natur verſchaffen, ſ. Autonomie, 11. Die ſinnliche Natur der vernünftigen Weſen überhaupt iſt die Exiſtenz derſelben unter empiriſch bedingten Geſetzen, die alſo nicht durch ihre eigene Vernunft gegeben werden, folglich für ihre Vernunft Heteronomie ſind, ſ. Heteronomie, 6. Die überſinnliche Natur eben derſelben Weſen iſt dagegen die Exiſtenz derſelben nach Geſetzen, die von aller empiriſchen Bedingung unabhängig ſind, die die Vernunft ſich ſelbſt giebt, die folglich zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Geſetze, nach welchen das Daſeyn der Dinge vom Erkenntniſs abhängt, praktiſch ſind, ſo iſt die überſinnliche Natur, ſo weit wir uns einen Begriff davon machen können, nichts anders, als, eine Natur unter der Autonomie der reinen praktiſchen Vernunft. Das Geſetz die-

ſer Autonomie aber iſt das moraliſche Geſetz, welches alſo das Grundgeſetz einer überſinnlichen Natur und einer reinen Verſtandeswelt (das Ganze, nach Quantität und Qualität, ſo beſtimmter Weſen, daſs wir ihr Daſeyn nur denken, obwohl nothwendig vorausſetzen, oder glauben, aber nicht erkennen können, d. i. der Dinge an ſich) iſt, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Geſetze der ſinnlichen Welt, exiſtiren ſoll. Man könnte jene die urbildliche Natur (*natura archetypa*) nennen, die wir bloſs in der Vernunft, als Idee, nicht aber als auſser uns exiſtirenden Gegenſtand, erkennen; dieſe aber, weil ſie die mögliche Wirkung jener Idee, als Beſtimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete Natur (*natura ectypa*), ſ. Gut, höchſtes, 8. c. (P. 74. f. M. II, 221.). Daſs aber die Idee einer urbildlichen Natur wirklich unſern Willensbeſtimmungen gleichſam als Vorzeichnung zum Muſter vorliege, beſtätigt die gemeinſte Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt (M. II, 222. P. 75.). Z. B. die Maxime, nach der ich ein Zeugniſs ablegen will, daſs ich nehmlich alsdann die Wahrheit ſagen will, würde Jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen, wenn ſie allgemeines Naturgeſetz der ſinnlichen Welt wäre. Denn nach dem Naturgeſetz, nach dem alles geſchehen muſs, würde eine Ausſage beweiſen müſſen, ſie würde alſo nie unwahr ſeyn können, weil unwahr ſeyn und beweiſen ſich einander widerſpricht, und nicht denkbar iſt. Die Maxime, nach der ich über mein Leben disponire, daſs ich nehmlich daſſelbe nie willkührlich endigen will, würde es Jedermann unmöglich machen, ſein Leben willkührlich zu endigen, wenn dieſe Maxime ein allgemeines Naturgeſetz der ſinnlichen Welt wäre, denn eine ſolche Natur, worin Jedermann ſein Leben willkührlich, (das hieſse in dieſem Falle geſetzlos) endigen könnte, würde,

wenn alles übrige Natur wäre, und kein freier Wille statt fände, alle bleibende Naturordnung unmöglich machen. Nun ist in der wirklichen Natur, so wie sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, der freie Wille nicht von selbst, ohne dass er sich selbst dazu nöthigen dürfte, nicht physisch nothwendig, zu solchen Maximen bestimmt, die für sich selbst eine Natur nach allgemeinen Gesetzen gründen könnten, gleichwohl sind wir uns durch unsre Vernunft eines solchen Gesetzes bewusst, dem alle unsere Maximen unterworfen sind, als ob durch unsern Willen eine Naturordnung entspringen sollte, also muss dieses die Idee einer übersinnlichen Natur seyn, der wir als Object unsers Willens in der sinnlichen Natur Realität geben oder sie wirklich machen (M. II, 223. P. 75. f.). Es ist ein großer Unterschied zwischen einer Natur, deren Gesetzen der Wille unterworfen ist, und einer Natur, die dem Gesetz eines Willens (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freien Handlungen hat) unterworfen ist. Bei der erstern nehmlich müssen die Gegenstände Ursachen von den Vorstellungen seyn, welche von ihnen in den vorstellenden Wesen entstehen und ihren Willen bestimmen; bei der letztern soll der Wille Ursache von den Gegenständen (Handlungen) seyn, welche nach diesen Gesetzen der vorstellenden Wesen entstehen sollen. Ein solcher Wille als Ursache von Gegenständen nach Gesetzen, nach welchen alles geschehen soll, heisst deshalb auch eine praktische Vernunft (P. 77. M. II, 224.), s. Vernunft, praktische, und Uebersinnliches.

Was Natur heisst, wenn es der Kunst entgegengesetzt wird, findet man im Art. Kunst, 2. Was die Ausdrücke, die Natur bringe hervor, sie wähle Mittel, suche Zwecke zu erreichen u. s. w. bedeuten, und dass sie nicht

figürlich sind, findet man im Art. Naturzweck.

Kant Crit. d. rein. Vern. Einleit. III. S. 7. f. §. 126. S. 165. — Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 263. — II. Abth. II. Buch. II. H. I. Abschn. S. 446. — III. Hauptst. VII. Abschn. S. 682 — S. 711. f. — Methodenl. III. Hauptst. S. 873. f.

Dess. Proleg. §. 14. S. 71. ff. — §. 36. ff. S. 109. ff.

Dess. Crit. d. pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 74. ff.

Dess. Met. Anfangsgr. der Naturl. Vorrede. S. III. f.

Dess. Crit. der Urtheilskr. §. 61. S. 267. f. — §. 68. S. 308. — §. 70. S. 313. — §. 84. S. 397.

Dess. Relig. I. St. S. 8. — IV. St. S. 266.

Dess. Met. Anf. d. Tugendl. §. 4. S. 67.

Dess. Streit. d. Facult. I. Abschn. Anh. II. II. S. 59.

Dess. Ende aller Dinge. Berl. Monatsschr. 1794. Jun. S. 508.

Naturalist,

(*naturalista, naturaliste*).

1. Naturalist der reinen Vernunft (*naturalista rationis purae, naturaliste de la raison pure*), s. Metaphysik.

2. Naturalist in Glaubenssachen (*naturalista quoad religionem, naturaliste en choses de religion*), der die Wirklichkeit aller übernatürlichen, göttlichen Offenbarung verneint. Er hat den Namen davon, dass er behauptet, der Mensch könne die ihm nöthige Religion hinlänglich aus der Natur, seiner eigenen oder der ausser ihm, schöpfen (R. 281.). Ein solcher Naturalist war der Baron Eduard

Herbert de Cherbury, ein Engelländischer Pair, der 1648 starb (Arnold Kirchen und Ketzerhistorie Th. 2. B. XVII. Cap. 16. §. 33. f.).

3. Der Naturalist in Glaubensfachen spricht ab. Er bestreitet die innere (physische) Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, und die (teleologische) Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Einführung der wahren Religion. Kein Mensch kann aber hierüber etwas ausmachen; denn die innere Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt betrifft ja eine Abweichung der Natur von ihren Gesetzen durch Gottes unmittelbare Macht (Menschen bekommen ihre Erkenntniss nicht auf dem Wege der Natur, sondern von Gott selbst), von einer solchen Abweichung haben wir aber nicht den mindesten Begriff, und können auch nie hoffen, einen von dem Gesetze zu bekommen, nach welchem Gott bei Veranstaltung einer solchen Begebenheit verfährt (R. 120.). Und eben so wenig läst sich über die Nothwendigkeit einer Offenbarung absprechen, denn woher will man die Kenntnisse nehmen, um entscheiden zu können, dass es nicht weise und für das menschliche Geschlecht erspriesslich seyn konnte, das zu offenbaren, worauf die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft von selbst hätten kommen können (K. 232. f.). S. auch Kirchenglaube, 7.

Naturbedingung,

sensibele, sinnliche Bedingung, (*conditio naturalis, sensibilis, condition naturelle, sensible*). Das, woraus etwas in der Natur begreiflich wird, dergleichen sind z. B. die Ursachen in der Erscheinung. Jede Naturbegebenheit, z. B. dass ein Nebenmond am Himmel gesehen wird, hat eine Ursache, und diese Ursache ist wie-

der eine Naturbegebenheit oder eine Erscheinung, und ist daher eine Naturbedingung der erstern, die aber, der Zeit nach, die spätere ist (C. 572.). So ist wahrscheinlich das Vorhandenseyn gewisser Dünste, in denen sich der Mond spiegelt, die Naturbedingung, unter der allein ein Nebenmond gesehen wird.

Naturbegriff,

(*conceptus naturalis*, *concept naturel*). Diesen Namen giebt K. einem solchen Begriff, der jederzeit seine Anwendung in der Erfahrung, d. h. Erkenntniss durch Wahrnehmung, findet (Pr. 125.). So ist der Begriff von einem Planeten ein Naturbegriff, denn wir nehmen Planeten wahr, z. B. die Venus, oder den Abendstern. Der Naturbegriff ist also dem Vernunftbegriff entgegengesetzt, s. Begriff, 15.

2. Der Naturbegriff beweiset also seine Realität, oder dass sein Gegenstand möglich ist, an den Gegenständen der Sinne, die eher gegeben oder zu geben möglich sind, als der Begriff von ihnen (der Naturbegriff) da ist. Darum ist aber der Naturbegriff nicht einerlei mit dem empirischen Begriff oder Erfahrungsbegriff; denn obwohl jeder Erfahrungsbegriff ein Naturbegriff ist, so ist doch nicht jeder Naturbegriff ein Erfahrungsbegriff, denn es giebt auch Begriffe *a priori*, die jederzeit ihre Anwendung in der Erfahrung finden. Ein Begriff, der aus der Erfahrung entspringt, ist ein Erfahrungsbegriff, ein Begriff aber, der seine Realität in der Erfahrung beweiset, ist ein Naturbegriff, und kann auch *a priori*, aus dem Erkenntnissvermögen entsprungen seyn, z. B. die reinen geometrischen und arithmetischen Begriffe. Dass aber die Gegenstände vor

den Naturbegriffen gegeben ſind, heiſst nur, daſs dieſe durch ſie, nicht aus ihnen entſpringen, oder daſs ſie die veranlaſſende, nicht aber die wirkende, Urſache derſelben ſind, ſ. *A priori*. Der Naturbegriff iſt alſo entweder metaphyſiſch, d. i. *a priori*, oder phyſiſch, d. i, *a poſteriori*, und nothwendig durch beſtimmte Erfahrung denkbar. Der metaphyſiſche Naturbegriff ſetzt keine beſtimmte Erfahrung voraus, und iſt ontologiſch, d. i. betrifft die Naturdinge überhaupt. Der Naturbegriff iſt hiernach auch dem Freiheitsbegriff entgegen geſetzt, der ſeine Realität nicht durch die Naturdinge ſelbſt, ſondern dadurch hinreichend beweiſet, daſs dieſe Naturdinge (die Handlungen als Wirkungen in der Sinnenwelt) durch die Cauſalität der Vernunft wirklich werden, die jene Naturdinge im moraliſchen Geſetz unwiderleglich poſtulirt (mit Nothwendigkeit fordert), ſo daſs alſo die Begriffe (die moraliſchen Geſetze) eher ſind, als die zu ihnen gehörigen Gegenſtände (die Handlungen).

3. Der eigentliche ontologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes (ſ. Gott, 32.) ſchlieſst aus dem Begriff des allerrealſten Weſens auf ſeine ſchlechthin nothwendige Exiſtenz; denn, heiſst es, wenn es nicht exiſtirte, ſo würde ihm eine Realität, nehmlich die Exiſtenz mangeln (U. 469.). Es wird alſo in dieſem Beweiſe ein Naturbegriff zum Grunde gelegt, der *a priori* iſt, nehmlich der der Exiſtenz als Realität oder poſitive Beſtimmung eines Naturdinges, denn dieſer Begriff findet nur ſeine Anwendung für etwas, das irgendwo und irgendwann, alſo in Raum und Zeit, d. i. als Erſcheinung oder Naturding exiſtirt. Es iſt alſo der Begriff der Exiſtenz zwar ein metaphyſiſcher Begriff, aber doch nicht, wie der Begriff Gott, ein intelligibeler Begriff, ſondern ein Naturbegriff. Schon daraus, daſs der Begriff der Exiſtenz ein

ſolcher Naturbegriff iſt, folgt, daſs er für das Erkenntniſs des Intelligibeln, ohne Nachweiſung ſeiner Gültigkeit für daſſelbe, nicht anwendbar iſt, ſ. Gott, 33.

4. Der phyſikotheologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes (ſ. Gott, 40.) legt auch einen Naturbegriff zum Grunde, aber einen empiriſchen, nehmlich den von einem Naturzweck. Und dennoch ſoll dieſer Naturbegriff, der als ſolcher nicht nur ſeine Realität in der Erfahrung findet, ſondern auch aus der Erfahrung entſprungen iſt, über die Grenzen der Natur, als Inbegriffs der Gegenſtände der Sinne, hinausführen. Dieſer Begriff läſst ſich nicht *a priori* geben; denn woher will man wiſſen, ob es in der Natur Zwecke gebe. Indeſſen verheiſst doch dieſer Begriff einen ſolchen Begriff von dem Urgrunde der Natur, welcher unter allen, die wir denken können, allein ſich zum Ueberſinnlichen ſchickt, nehmlich den von einem höchſten Verſtande, als Welturſache. Dieſes richtet auch der Begriff von einem Naturzweck vollkommen aus, allein nach Principien der reflectirenden Urtheilskraft. Das heiſst, nach der Beſchaffenheit unſeres menſchlichen Erkenntniſsvermögens müſſen wir die Naturzwecke von einer verſtändigen Welturſache ableiten, ſ. Phyſikotheologie. Allein dieſer Beweis iſt nicht im Stande, aus denſelben Datis, der Realität des Begriffs der Zwecke in der Natur, den Begriff eines oberſten, d. i. unabhängigen verſtändigen Weſens auch als den eines Gottes (Urhebers der Welt nach moraliſchen Geſetzen) aufzuſtellen, ſ. Gott, 43. (U. 470. M. II, 995.).

5. Es läſst ſich denken, daſs ſich vernünftige Weſen von einer Natur ohne alle Organiſation umgeben ſähen. Wo aber keine deutliche Spur von Organiſation iſt, da kann der Begriff von ei-

nem Naturzweck gar nicht einmal entstehen, weil dieser der Begriff von einem Gegenstande ist, der nicht bestehen kann, ohne dass alles an demselben um jedes einzelnen Theils, und jeder einzelne Theil an demselben um alles übrigen willen vorhanden ist. Dies ist nun nur bei organisirten Gegenständen der Fall. Ohne Organisation also bekäme die Vernunft durch Naturbegriffe keine Anleitung, auf einen verständigen Urheber der Natur zu schliessen, sondern sie würde alles von einem blossen Mechanismus der rohen Materie ableiten (U. 473.).

6. Aus diesen Beispielen erhellet, dass man den Namen des Naturbegriffs demjenigen Begriff giebt, welcher nur die Möglichkeit von Gegenständen nach einer Causalität zulässt, die immer wieder von einer andern Causalität abhängt; denn nur aus Ursachen wird das Daseyn der Dinge und ihrer Veränderungen erkannt, s. Begriff, 14. S. 501. Er macht ein theoretisches Erkenntniss nach Principien *a priori* möglich, und ist der Grund der ganzen theoretischen oder Naturphilosophie (U. XI. f.). Die Naturbegriffe beruhen auf der Gesetzgebung des Verstandes (U. XXI.).

7. Auf dem im Art. Natur, 6. gezeigten Unterschied zwischen Welt und Natur beruhet auch die verschiedene Benennung des Unbedingten. Das Mathematischunbedingte besteht in den beiden Kategorien der Grösse (Quantität) und Beschaffenheit (Qualität) in absoluter Vollständigkeit gedacht, nehmlich der Grösse in absoluter Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinung, oder der Welt, nebst ihren absoluten Bedingungen, dem Weltanfang und der Weltgrenze, und der Qualität in absoluter Vollständigkeit der Theilung des gegebenen Ganzen aller Erschei-

nung, oder dem Einfachen. Beide Arten von Begriffen nennt Kant transscendente Weltbegriffe im engern Sinne (die Welt im Grossen und Kleinen). Das Dynamischunbedingte hingegen besteht in den beiden Kategorien der Relation (des Verhältnisses) und der Modalität in absoluter Vollständigkeit gedacht, nehmlich der Relation in absoluter Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, oder der unbedingten Causalität der Ursache in der Erscheinung der absoluten Selbstthätigkeit oder Freiheit, und der Modalität in absoluter Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung, oder der absoluten Naturnothwendigkeit. Beide Begriffe heissen (weil sie über alle Erfahrung hinausgehen, und doch Naturbegriffe, die Kategorien, ihnen zum Grunde liegen) transscendente Naturbegriffe (die unbedingte Natur). Alle vier Arten von Begriffen heissen Weltbegriffe in weiterer Bedeutung oder kosmologische Ideen (C. 443. 446. f. 448. M. I, 495. 500.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. B. II. H. I. Abschn. S. 443. ff.

Dess. Prolegom. §. 40. S. 125.

Dess. Crit. der Urtheilskr. Einleit. III. S. XXI. §. 91. Allg. Anm. S. 468. ff.

Naturcausalität,

s. Dependenz, 4.

Naturerkenntniss,

(*cognitio naturalis, connoissance naturelle*), s. Erkenntniss, 18. Sie ist reine Naturerkennt-

niſs, wenn ſie ſolche Naturgeſetze zum Gegenſtande hat, die *a priori* erkannt werden, alſo aus der Vernunft (N. VI.). Werden dieſe aus bloſsen Begriffen erkannt, ſo iſt es reine Philoſophie der Natur; werden ſie aus der Conſtruction der Begriffe erkannt, ſo iſt es mathematiſche Naturerkenntniſs. Die Naturerkenntniſs heiſst angewandte, wenn ſie Erfahrungsgeſetze zum Gegenſtande hat. So ſind Chemie, empiriſche Phyſik angewandte Naturerkenntniſſe (N. VI.).

Naturgeſchichte,

(*hiſtoria naturalis*, *hiſtoire naturelle*). Dieſen Namen führt ein Zweig des menſchlichen Wiſſens, den man eigentlich Naturbeſchreibung nennen ſollte, nehmlich eine hiſtoriſche Kenntniſs der ſinnlichen Gegenſtände in einer angemeſſenen Ordnung. Man kann die Naturlehre (Lehre von der Natur, als Inbegriff der ſinnlichen Gegenſtände) eintheilen in hiſtoriſche Naturlehre, welche nichts als ſyſtematiſch geordnete Facta der Naturdinge enthält, und Naturwiſſenſchaft (Erkenntniſs der Vernunft von dem Zuſammenhange der Natur). Die hiſtoriſche Naturlehre würde wiederum aus Naturbeſchreibung als einem Claſſenſyſtem der Naturdinge, wie ſie jetzt ſind, nach Aehnlichkeiten, und aus Naturgeſchichte beſtehen. Die erſtere, die auch Phyſiographie heiſsen kann, hat man eben bisher unrichtig Naturgeſchichte genannt. Die eigentliche Naturgeſchichte müſste eine ſyſtematiſche Darſtellung der Naturdinge in verſchiedenen Zeiten und Orten, alſo wie ſie ehedem geweſen ſind, enthalten. Die Vorſtellung des ehemaligen alten Zuſtandes der Erde, worüber man, wenn man gleich keine Gewiſsheit hoffen darf, Vermuthungen wagt, kann man Archäologie der Natur nennen, und ſie

würde den Eingang zur eigentlichen Naturgeschichte machen, s. Archäologie. Man arbeitet beständig an einer solchen Archäologie, unter dem Namen einer Theorie der Erde, wenn gleich, wie billig, langsam. Dieser Name wäre also nicht einer bloss eingebildeten Naturforschung gegeben, sondern einer solchen, zu der die Natur selbst uns einladet und auffordert (U. 385 *) N. IV. f.).

2. Die eigentliche Naturgeschichte, woran es uns fast noch gänzlich fehlt, würde uns also die Veränderungen der Erdgestalt, imgleichen die der organischen Erdgeschöpfe (Pflanzen und Thiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermuthlich eine grosse Menge scheinbar verschiedener Arten zu Racen eben derselben Gattung zurückführen, und das jetzt so weitläuftige System der Naturbeschreibung für das Gedächtniss in ein physisches System für den Verstand verwandeln (S. III, 76. *)).

3. Georg Forster (Teutscher Merkur Oct. und Nov. 1786.) verwarf den von K. so richtig angegebenen Unterschied zwischen Naturbeschreibung und Naturgeschichte schlechthin. Er meinte nehmlich, die Naturgeschichte würde dann eine Erzählung von Naturbegebenheiten seyn, wohin keine menschliche Vernunft reicht, z. B. von dem ersten Entstehen der Pflanzen und Thiere. Das wäre dann, wie F. ganz richtig sagt, eine Wissenschaft für Götter, und nicht für Menschen. Denn nur die erstern waren bei einer solchen Entstehung gegenwärtig, oder selbst Urheber derselben, und können sie also nur wissen. Allein nur den Zusammenhang gewisser jetzigen Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der ältern Zeit

nach Wirkungsgeſetzen, die wir nicht erdichten, ſondern aus den Kräften der Natur, wie ſie ſich uns jetzt darbietet, ableiten, nur bloſs ſo weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das, antwortet K., wäre Naturgeſchichte. Eine ſolche Naturgeſchichte iſt aber nicht allein möglich, ſondern auch z. B. in den Erdtheorien von gründlichen Naturforſchern häufig genug verſucht worden. Selbſt der berühmte Linné (ſ. Archäologie, 5. II. b.) und andere mehr haben hierzu Beiträge geliefert; daſs bisher noch wenig hierin ausgerichtet worden iſt, macht nicht die ganze Idee zu einem Hirngeſpinnſt. Auch gehört ſelbſt F. Muthmaſsung vom erſten Urſprunge des Negers nicht zur Naturbeſchreibung, ſondern zur Naturgeſchichte. Dieſer Unterſchied liegt in der Beſchaffenheit der Dinge, und K. verlangt dadurch nichts Neues, ſondern bloſs die ſorgfältige Abſonderung des einen Geſchäfts vom andern. Denn beide Geſchäfte ſind ganz heterogen. Daſs aber die Naturbeſchreibung als Wiſſenſchaft in der ganzen Pracht eines groſsen Syſtems, die Naturgeſchichte aber nur in Bruchſtücken, oder wankenden Hypotheſen, erſcheint, ändert die Sache nicht. Durch dieſe Abſonderung der Naturgeſchichte von der Naturbeſchreibung und Darſtellung derſelben, als einer eigenen, wenn gleich für jetzt (vielleicht auch auf immer) mehr im Schattenriſſe als im Werk ausführbaren Wiſſenſchaft (in welcher für die meiſten Fragen ein Vacat angezeichnet gefunden werden möchte) hofft K. das zu bewirken, daſs man ſich nicht mit vermeintlicher Einſicht auf die Naturgeſchichte etwas zu gute thue, was eigentlich bloſs der Naturbeſchreibung angehört. Zugleich wird man dadurch den Umfang der wirklichen Erkenntniſſe in der Naturgeſchichte (denn einige derſelben beſitzt man), zugleich auch die in der Vernunft liegenden, Schranken derſelben, ſammt den Principien, wo-

nach ſie auf die beſtmögliche Art zu erweitern wäre, beſtimmter kennen lernen. Die gröſste Schwierigkeit bei dieſer vermeintlichen Neuerung liegt bloſs im Namen. Geſchichte in der Bedeutung, da es einerlei mit dem griechiſchen Wort ἱστορια (*hiſtoria, hiſtoire*, Erzählung deſſen, was iſt, oder geweſen iſt) ausdrückt, iſt ſchon zu ſehr und zu lange im Gebrauch, als daſs man ſich leicht gefallen laſſen ſollte, ihm eine andere Bedeutung, z. B. die Naturforſchung des Urſprungs zuzugeſtehen. Allein theils iſt doch auch in der eigentlichen Naturgeſchichte eine Erzählung von wirklichen Veränderungen, obwohl dieſe Veränderungen gröſstentheils Erzeugungen ſind, theils iſt es nicht ohne Schwierigkeit, für Naturgeſchichte, in ſo ferne ſie jene Naturforſchung des Urſprungs zum Gegenſtande hat, einen andern paſſenden techniſchen Ausdruck zu finden. K. bringt dazu in Vorſchlag, für Naturgeſchichte das Wort Phyſiogonie (Naturerzeugung) zu gebrauchen (S. III, 343. ff.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 82. S. 385. *).

Deſſ. Met. Anf. d. Naturl. Vorr. S. IV.

Deſſ. Von den verſch. Racen der Menſch. 1775.

Deſſ. über den Gebr. tel. Princ. in der Phil. Teutſch. Merk. 1788. Jan. u. Febr.

Naturgeſetze,

(*leges naturae, loix de la nature*). Mit dieſem Namen belegt man gewiſſe allgemeine Regeln, nach welchen ſich die Veränderungen in der Natur ereignen. Dieſe Naturgeſetze ſind aber theils *a priori*, theils *a poſteriori*. Die Naturgeſetze *a priori* ſind ſolche, die aus dem Erkenntniſsvermögen des Menſchen entſpringen, ſo daſs die Veränderungen in der Natur, als Erſcheinungen, oder ſinnliche

Vorstellungen, die wir haben, diesem Gesetze darum unterworfen seyn müssen, weil sie sonst gar nicht unsre Vorstellungen und folglich Erscheinungen in der Natur seyn könnten. Die Naturgesetze *a posteriori* sind aus den Beobachtungen der Natur gezogen. Beispiele hierzu findet man im Art. Fatum. S. auch Imperativ, 1. (C. 280. 830.).

Naturkräfte

des Menschen, (*vires hominis naturales, vertus naturelles de l'homme*). So nennt man die in dem Menschen liegenden physischen Ursachen, die es ihm möglich machen zu wirken. Sie sind:

1. Geisteskräfte, oder diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist, z. B. aus Principien *a priori* zu erkennen, s. Geisteskräfte;

2. Seelenkräfte, oder diejenigen, deren Ausübung nur durch den Verstand möglich ist, z. B. das Gedächtniss, die Einbildungskraft u. dgl. s. Seelenkräfte;

3. Leibeskräfte, oder diejenigen, deren Ausübung nur durch den Cörper möglich ist, z. B. die Kraft schnell zu laufen, s. Leibeskräfte (T. 110.).

Naturlehre,

s. Physik.

Naturnothwendigkeit,

s. Dependenz, 4. Natur, 8. Wille, Frei-

heit, 21. ff. 36. 41. absolute, s. Naturbegriff, 6. und Fatum.

Naturphilosophie,

s. Natur, 6. und Begriff, 14. S. 502.

Naturrecht,

(*ius naturae, droit de la nature*). Diesen Namen führt subjective die Wissenschaft von dem Recht, in so fern dasselbe aus blosser Vernunft erkannt wird, und objective dieses Recht selbst. In der erstern Bedeutung heisst es auch die metaphysische Rechtslehre, in der letztern, die Metaphysik des Rechts.

2. Die Rechte kann man ihrer Quelle nach auf folgende Art eintheilen. Sie entspringen entweder, als systematische Lehren, bloss aus der Vernunft des Menschen, und beruhen also auf lauter Principien *a priori*, diese zusammen heissen eben das Naturrecht; oder sie gehen aus dem Willen eines Gesetzgebers hervor, diese zusammen heissen das positive (statutarische) Recht (K. XLIV.)

3. Auch für die bürgerliche Verfassung können Rechte aus Principien *a priori* abgeleitet werden, diese machen einen Haupttheil des Naturrechts aus, nehmlich des im Zustande einer bürgerlichen Verfassung, und kann auch das metaphysische bürgerliche oder öffentliche Recht, so wie das Naturrecht überhaupt das metaphysische Recht genannt werden (K. 74.).

Naturschönheit,

s. Darstellung, 3. Genie, 8. und Schönheit.

Naturstand,

s. Naturzustand.

Naturvollkommenheit,

s. Vollkommenheit.

Naturwissenschaft,

(*physica*, *physique*). Wird das Wort Natur in formaler Bedeutung genommen (s. Natur, 1. ff.), so heisst Naturwissenschaft eines Dinges, (denn es giebt dann so vielerlei Naturwissenschaften, als es specifisch verschiedene Dinge giebt) die Wissenschaft von dem eigenthümlichen innern Princip der zum Daseyn eines Dinges gehörigen Bestimmungen; wird das Wort Natur aber in materialer Bedeutung genommen (s. Natur, 6.), so heisst Naturwissenschaft die Wissenschaft von der Sinnenwelt oder den Gegenständen unsrer Sinne (N. I.).

2. Wissenschaft heisst eine Lehre als System (nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntniss). Da nun die Principien, nach welchen die Gegenstände der Sinne in ein Ganzes der Erkenntniss oder System geordnet werden können, entweder Grundsätze der empirischen oder der rationalen Verknüpfung dieser Erkenntnisse sind, so würde auch die Naturwissenschaft in histori-

sche und rationale Naturwissenschaft eingetheilt werden müssen. Allein das Wort Natur, in formaler Bedeutung, bezeichnet eine Erkenntniss durch Vernunft von dem Zusammenhange der Gegenstände unsrer Sinne (N. V.), und folglich verdient nur diese Erkenntniss den Namen einer eigentlichen Wissenschaft, weil empirische Principien zwar zureichen, Erkenntnisse in ein Ganzes zu ordnen, aber nur die Erkenntnisse aus Vernunft, weil diese allein mit Nothwendigkeit verknüpft, und also ein eigentliches Wissen giebt. Daher ist es besser, die Erkenntnisse von den sinnlichen Gegenständen Naturlehre zu nennen, und diese in historische Naturlehre und rationale Naturlehre oder Naturwissenschaft einzutheilen. Hiernach wäre also die Naturwissenschaft die Erkenntniss von den sinnlichen Gegenständen aus Principien *a priori* (N. IV. C. 21. *)). Nun können aber die sinnlichen Gegenstände bloss nach diesen Principien *a priori* betrachtet werden, oder auch nach Erfahrungsgesetzen, auf welche diese Principien angewandt werden, das erste giebt die eigentlich (*physica pura s. rationalis*), das letztere die uneigentlich so genannte Naturwissenschaft (*physica empirica*), s. Naturgeschichte, 1. (N. IV. f.).

3. Eine rationale Naturlehre heisst also auch nur in Rücksicht auf ihre Principien *a priori*, dass nehmlich die Naturgesetze, die in ihr zum Grunde liegen, *a priori* erkannt werden, Naturwissenschaft. Sie bekommt nehmlich die Rechtmässigkeit dieser Benennung nur von einem reinen Theil, der die Principien *a priori* aller übrigen Naturerklärungen enthält, und ist nur Kraft dieses reinen Theils eigentliche Wissenschaft, auf die zuletzt jede Naturlehre hinausgehen und sich darin endigen muss. Alle eigentliche (N. VI.) Naturwissenschaft bedarf

also einen reinen Theil, auf den sich die apodiktische Gewisheit aller Naturerklärungen zuletzt gründen kann (N. VI.). Eigentlich so zu nennende Naturwissenschaft setzt zuerst Metaphysik der Natur voraus (denn Metaphysik ist reine Vernunfterkenntnifs aus blofsen Begriffen) und Principien der Nothwendigkeit dessen, was zum Daseyn eines Dinges gehört (d. i. Principien der Natur desselben), und beschäftigt sich mit einem Begriff (Daseyn), der sich nicht construiren läfst, folglich blofs gedacht werden mufs (s. Metaphysik). Sie abstrahirt nun entweder von allen bestimmten Erfahrungsgegenständen, dann ist sie ganz *a priori* oder der transscendentale Theil der Metaphysik der Natur, und kann auch allgemeine metaphysische Naturwissenschaft heifsen, oder sie beschäftigt sich mit einer besondern Natur dieser oder jener Art Dinge, dann heifst sie Metaphysik der Natur in engerer Bedeutung oder die besondere metaphysische Naturwissenschaft, in der jene transscendentalen Principien auf die zwei Gattungen der Gegenstände unsrer Sinne, die der äufsern Sinne oder Materie und die des innern Sinnes oder die Seele, angewandt werden, und die also in rationale Physik in engerer Bedeutung und rationale Psychologie zerfällt (N. VII. f.).

4. Die Naturwissenschaft enthält synthetische Sätze *a priori* als Principien in sich (M. I, 19.). Synthetische Sätze *a priori* sind solche Sätze oder Behauptungen, die man nicht, weder dadurch, dafs man ihr Subject entwickelt, noch durch Beobachtungen und Experimente beweisen kann. Solche Sätze sind zum Beispiel im Art. Aufgabe, 10. a. b. c. (C. 17.). Ueber die Möglichkeit einer reinen Naturwissenschaft sehe man überhaupt den Art. Aufgabe, Natur, 2. ff. und Physik.

5. Kant nennt die rationale Phyſik in engerer Bedeutung (3) allein metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft, weil die Seelenlehre nur Naturbeſchreibung der Seele, aber nicht Seelenwiſſenſchaft werden kann, ſ. Mathematik (N. XI. K. VII.) und Körperlehre.

Naturzuſtand,

natürlicher Zuſtand, Naturſtand, (*ſtatus naturalis*, *état naturel*). Dieſen Namen führt der nicht-rechtliche Zuſtand, d. i. derjenige, in welchem keine ausübende Gerechtigkeit iſt. In dieſem Zuſtande leben z. B. die Wilden, die eben darum dieſen Namen führen, weil ſie ohne Obrigkeit ſind, und ein Jeder von ihnen ſich ſelbſt Recht verſchafft, oder ſeinen Willen gegen einen Andern, mit dem er darüber im Streit iſt, mit Gewalt durchſetzt. Das Wort Natur iſt hier nicht der Kunſt, ſondern der Freiheit entgegen geſetzt (ſ. Natur, 8.); darum iſt auch nicht der geſellſchaftliche Zuſtand, der allerdings ein künſtlicher (*ſtatus artificialis*), ſondern der bürgerliche (rechtliche, darum aber nicht immer rechtmäſsige) (*ſtatus civilis*) der dem Naturzuſtande entgegen geſetzte Zuſtand. Im bürgerlichen Zuſtande giebt es eine Obrigkeit, welche Jedem ſein Recht zutheilt und ihm dazu verhilft; aber im Naturzuſtande kann es auch rechtmäſsige Geſellſchaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben (K. 155.).

2. Der Naturzuſtand iſt ein Zuſtand des Privatrechts, d. i. desjenigen Rechts, welches von der rechtlichen Form des Beiſammenſeyns abſtrahirt. Das Privatrecht iſt das Recht, das ſowohl im Naturzuſtande, als im bürgerlichen Zuſtande ſtatt findet, nur enthält es nichts,

die rechtliche Form des Beiſammenſeyns betreffendes. Die Geſetze alſo, welche die rechtliche Form des Beiſammenſeyns der Menſchen (die Verfaſſung) betreffen, machen das öffentliche (einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfende) Recht aus, welches dem Privatrecht entgegengeſetzt iſt (K. 156.).

3. Im Naturſtande, iſt kein Friedenszuſtand unter Menſchen, die neben einander leben, möglich, ſondern der Naturzuſtand iſt vielmehr ein Zuſtand des Krieges. Ein Zuſtand des Krieges iſt nicht immer ein Ausbruch der Feindſeligkeiten (Krieg), aber doch immerwährende Bedrohung mit denſelben. Wer alſo im Naturſtande lebt, hat die aus dem Privatrecht als Poſtulat hervorgehende Pflicht, aus jenem Zuſtande herauszugehen und einen bürgerlichen Zuſtand zu ſtiften, oder auch in einen ſolchen ſchon beſtehenden zu treten; denn die Unterlaſſung der Feindſeligkeiten iſt noch nicht Sicherheit dafür. Der Menſch (oder auch das Volk gegen die übrigen) im bloſsen Naturſtande benimmt den andern die Sicherheit, und lädirt ſie ſchon durch eben dieſen Zuſtand, indem er neben ihnen iſt. Er thut es zwar nicht thätig (*facto*), durch Ausübung wirklicher Feindſeligkeiten, aber doch durch die Geſetzloſigkeit ſeines Zuſtandes (*ſtatu iniuſto*). Die andern werden nehmlich beſtändig von ihm bedroht (*quilibet praeſumitur malus, donec ſecuritatem dederit oppoſiti*), und ſie können ihn daher mit Recht nöthigen, entweder mit ihnen in einen gemeinſchaftlich geſetzlichen oder rechtlichen Zuſtand (den einer austheilenden Gerechtigkeit) zu treten, oder aus ihrer Nachbarſchaft zu weichen (K. 157. Z. 19.). Bei dem Vorſatze, in dieſem Zuſtande äuſserlich geſetzloſer Freiheit zu ſeyn und zu bleiben, thun ſie einander auch gar nicht unrecht, wenn ſie ſich unter einander befehden. Denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechſelſeitig dem Andern,

gleich als durch eine Uebereinkunft (*uti partes de iure ſuo diſponunt, ita ius eſt*), aber überhaupt thun ſie im höchſten Grade daran unrecht, in einem Zuſtande ſeyn und bleiben zu wollen (wie es mit den jetzt beſtehenden Staaten der Fall iſt), der kein rechtlicher iſt, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit ſicher iſt (K. 158.).

4. Der Naturzuſtand, in dem ſich die Wilden wirklich befinden, iſt in der bürgerlichen Verfaſſung eine Idee, nach welcher man von dem öffentlichen Recht abſtrahirt, um zu unterſuchen, was der innern Beſchaffenheit der Sache nach Recht iſt. Es kann ſogar ein Widerſtreit ſtatt finden zwiſchen dem Recht im Naturzuſtande und dem im bürgerlichen Zuſtande. Wenn z. B. Einer dem Andern etwas leihet, und über die mögliche Verunglückung der Sache nichts iſt verabredet worden, ſo trifft nach dem Privatrecht (der Privatvernunft) d. i. im Naturzuſtande, der Schade aus der Verunglückung den, dem die Sache geliehen wurde, aber nach dem öffentlichen Recht (der öffentlichen Vernunft), d. i. im bürgerlichen Zuſtande, vor einem Gerichtshofe, den Eigenthümer, ſ. Beliehener, 3. (K. 144. f.).

5. Wir haben bisher vom juridiſchen Naturzuſtande, d. i. demjenigen geredet, den man ſich nach Rechtsbegriffen vorſtellt. Man kann ſich aber auch einen Naturzuſtand nach Tugendbegriffen denken, d. i. einen ſolchen, in welchem keine öffentliche machthabende Autorität über die Ausübung der Tugendpflichten ſtatt findet. Dieſer kann der ethiſche Naturzuſtand heiſſen (R. 131.), ſ. Geſellſchaft, 5. ff.

6. Im ethiſchen Naturſtande leben

a. die Atheiſten, d. i. diejenigen, welche

das Daſeyn Gottes läugnen; denn öffentliche machthabende Autorität über die Ausübung der Tugendpflichten kann nur Gott haben, der unſer Jnneres kennt, weil es bei dieſen Pflichten bloſs aufs Gewiſſen ankommt, und es für ſie keinen äuſsern Zwang, durch eine äuſsere Obrigkeit, geben kann. Wer alſo das Daſeyn Gottes läugnet, der läugnet damit die Möglichkeit einer ethiſchen machthabenden Autorität, und iſt ohne alle Religion;

b. die ſich zu keiner Kirche halten, und ohne öffentliche Religion ſind, ob ſie wohl einen Gott glauben, und alſo ihre Privatreligion haben. Denn die Kirche iſt für den ethiſch bürgerlichen Zuſtand das, was für den juridiſch bürgerlichen Zuſtand der Staat iſt.

7. Der ethiſche Naturſtand iſt, wenn der Menſch iſolirt, abgeſondert von allen übrigen Menſchen, da wäre, ein Zuſtand der Privattugend. Er kann in demſelben ſeinen Tugendpflichten getreu und ein moraliſch wohlgeſinnter Menſch, und dennoch ohne alle oder auch nur ohne öffentliche Religion ſeyn. Im ethiſchen Naturzuſtande aber wird, wenn der Menſch mit andern Menſchen zuſammen lebt, die Freiheit des Tugendhaften beſtändig angefochten, und er muſs immer zum Kampfe gerüſtet bleiben, um ſie zu behaupten (R. 127.). In dieſem gefahrvollen Zuſtande iſt der Menſch gleichwohl durch ſeine eigene Schuld, folglich iſt er verbunden, ſich aus demſelben herauszuarbeiten (R. 128.).

8. Wenn ſich der Menſch nach den Urſachen und Umſtänden umſieht, die ihm dieſe Gefahr zuziehen und darin erhalten, ſo kann er ſich leicht überzeugen, daſs ſie ihm nicht ſowohl von ſeiner eigenen rohen Natur, ſo fern er abgeſondert da iſt, ſondern von Menſchen kommen, mit denen er im Verhältniſs oder Verbindung ſteht.

Er iſt nur arm (oder hält ſich dafür), ſo fern er die Verachtung andrer Menſchen deswegen fürchtet; der Neid, die Herrſchſucht, die Habſucht und die damit verbundenen feindſeligen Neigungen beſtürmen ihn nur, wenn er unter Menſchen iſt. Es iſt genug, daſs Menſchen beiſammen ſind, um ſich einander (durch das bloſse Beiſammenſeyn) böſe zu machen (R. 128.).

9. So wie der juridiſche Naturzuſtand ein Zuſtand des Krieges von Jedermann gegen Jedermann iſt, ſo iſt auch der ethiſche Naturzuſtand ein Zuſtand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böſe, welches in einem Menſchen und zugleich in jedem andern angetroffen wird. Sie verderben einander, ſelbſt bei dem guten Willen (Privatreligion) jedes Einzelnen, durch den Mangel eines ſie vereinigenden Princips, gleich als ob ſie Werkzeuge des Böſen wären. Alſo iſt der ethiſche Naturzuſtand eine öffentliche wechſelſeitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zuſtand der innern Sittenloſigkeit, aus welchem der natürliche Menſch, ſo bald wie möglich, herauszukommen ſich befleiſsigen ſoll (R. 134. f.).

Kant. metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. §. 38. ** S. 144. f. — §. 41. S. 155. f.

Deſſ. Zum ewigen Frieden. II. Abſchn. S. 18. f.

Deſſ. Rel. innerhalb d. Gr. III. St. S. 127. ff.

Naturzweck,

ſ. Zweck.

Negation,

ſ. Verneinung.

Negativ,

f. Verneinend.

Neigung,

(*inclinatio*, *inclination*), f. Angenehm, 2., Hang, Interesse, 6. und Leidenschaft.

Neutralität,

f. Friede.

Nichtnatürlich,

f. Natur, 8.

Nichts,

f. Ding.

Nöthigung,

f. Imperativ, 3.

Noogonie,

(*Noogonia*). Ein Ausdruck, mit welchem Kant das Lockische System bezeichnet, weil dieser Philosoph ganz eigentlich den Verstand aus der Sinnlichkeit, durch Reflexion und Abstraction, erzeugen läfst. Hiernach erwerben wir uns erst Verstand.

Man kann aber auch uneigentlich jede Theorie von der Erzeugung der Begriffe eine Noogonie nennen, zumal da das Wort Noos (νοος) nicht bloſs Verſtand, ſondern auch Gedanke heiſst. S. Locke.

Normalidee,

äſthetiſche, (*idea aeſthetica normalis, idée normale du beau.* Eine einzelne Anſchauung der Einbildungskraft, die das Richtmaaſs der Beurtheilung eines ſinnlichen Gegenſtandes, als eines zu einer beſondern Species gehörigen Dinges, vorſtellt. Geſetzt, die Schönheit eines Menſchen ſoll beurtheilt werden, ſo gehört dazu eine ſolche Normalidee. Man muſs ſich zuvor durch die Einbildungskraft einen Menſchen vorſtellen, und dieſe Vorſtellung iſt das Richtmaaſs, nach welchem man beurtheilen kann, ob ein wirklicher Menſch, als ein zu einer beſondern Thierſpecies, die man Menſch nennt, gehöriges Ding, ſchön ſei. Die Normalidee muſs ihre Elemente zur Geſtalt eines Thiers von beſonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; denn wer noch nie Menſchen geſehen hätte, der würde ſich auch durch die Einbildungskraft keine Vorſtellung von einem Menſchen machen können. Aber zur Normalidee gehört auch, daſs wir uns eine Vorſtellung machen von den Zwecken der Menſchheit (Sittlichkeit und Glückſeligkeit), ſo fern ſie nicht ſinnlich vorgeſtellt werden können; denn wie würden wir ſonſt ſeine Geſtalt beurtheilen können, da die Zwecke ſich eben durch dieſe Geſtalt, die ihre Wirkung in der Erſcheinung iſt, offenbaren. Dieſe Vorſtellung von der Zweckmäſsigkeit, welche das Princip iſt, wornach wir die Geſtalt beurtheilen, iſt eine Vernunftidee, nehmlich die Vorſtellung von der abſoluten Angemeſſenheit der Geſtalt

des Menſchen zu ſeinem Zweck. Nun giebt es in der Erfahrung nichts Abſolutes, alſo liegt die Idee von der gröſsten Zweckmäſsigkeit in der Conſtruction der Geſtalt des Menſchen nicht in der Erfahrung, ſondern in dem Beurtheilenden. Dieſe Geſtalt des Menſchen, welche die zu den Zwecken des Menſchen angemeſſenſte wäre, iſt bloſs ein Bild unſrer Einbildungskraft, welches uns zum allgemeinen Richtmaaſs der Beurtheilung jedes einzelnen Menſchen, ob er ſchön ſei, dienen muſs; und wir müſſen uns vorſtellen, daſs die Natur den Abſicht gehabt habe, die Menſchen nach dieſem Bilde zu formen. Freilich kann aber nur die Gattung im Ganzen, aber kein Einzelner abgeſondert dieſem Bilde vollkommen angemeſſen (adäquat) ſeyn, denn ſonſt könnte das Abſolute in der Natur exiſtiren, welches unmöglich iſt. Dieſe Normalidee kann nun auch, mit ihren Proportionen, in ſo fern ſie äſthetiſch oder ſinnlich iſt, in einem Muſterbilde völlig *in concreto* dargeſtellt werden, obwohl ſie dann den Charakter des Abſoluten verliert, und nur als demſelben ſehr nahe kommend betrachtet werden muſs. Wie dieſe Normalidee durch die Einbildungskraft entſtehet, macht K. durch folgende pſychologiſche Entwickelung, ſo weit es möglich iſt, begreiflich (U. 56. f. M. II, 515.).

2. Die Einbildungskraft weiſs, auf eine uns unbegreifliche Art, ſelbſt von langer Zeit her, das Bild und die Geſtalt eines Gegenſtandes aus einer unausſprechlichen Anzahl von Gegenſtänden verſchiedener Arten, oder auch einer und derſelben Art, zu reproduciren. Wenn nun das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, ſo reproducirt die Einbildungskraft alle Bilder der Gegenſtände verſchiedener oder derſelben Art, je nachdem wir unterſcheiden oder die Aehnlichkeit finden wollen. Dies geſchieht allem Vermuthen nach jedesmal,

ob wir es uns gleich nicht jedesmal und nicht jeder Reproduction hinreichend bewuſst ſind. Reden wir aber von einem Gegenſtande, den wir uns durch einen bloſsen Begriff denken, z. B. von einem Hunde überhaupt, ſo ſtellt uns die Einbildungskraft dazu eine Geſtalt auf, die ſie aus allen den Geſtalten nimmt, welche wir an den verſchiedenen Gegenſtänden derſelben Art geſehen haben. Will nun das Gemüth die Geſtalt eines beſtimmten Gegenſtandes, den es vor ſich hat, beurtheilen, ſo muſs ſie dieſelbe mit denen vergleichen, die ihr von derſelben Art ſchon vorgekommen ſind. Sie läſst daher alle die Bilder der Geſtalten, die ſie von Gegenſtänden derſelben Art, die das Subject der Einbildungskraft ehemals geſehen hat, reproducirt, auf einander fallen, immer eins auf das andere. Dadurch decken ſich nun mehrere einander, und hierdurch bekommt die Einbildungskraft ein mittleres Bild heraus, welches das gemeinſchaftliche Maaſs iſt, mit welchem ſie alle ihr vorkommenden Geſtalten vergleicht, und wonach ſie dieſelben beurtheilt. Geſetzt, Jemand habe tauſend erwachſene Mannsperſonen geſehen. Will er nun beurtheilen, ob eine beſtimmte Mannsperſon zur Schönheit zu groſs oder zu klein ſei, d. h. ob ſie die Gröſse habe, welche ſie zwar nicht ſchön macht, aber ohne welche ſie doch nicht ſchön ſeyn kann, ſo läſst (nach Kants Vorſtellung) ſeine Einbildungskraft eine groſse Anzahl der Bilder (vielleicht alle tauſend) der Mannsperſonen, die er geſehen hat, auf einander fallen. Man kann ſich dieſes nach den Geſetzen der Optik, oder des Sehens vorſtellen. Wenn nehmlich die Bilder auf einander fallen, ſo paſſen nicht zwei Umriſſe derſelben vollkommen auf einander. Aber es giebt doch einen Raum, innerhalb deſſen die meiſten dieſer Umriſſe hinfallen. Wo der Platz der Umriſſe alſo am ſtärkſten mit den Farben der verſchiedenen Umriſſe gefüllt iſt, da wird die mittlere

Gröſse kenntlich. Dieſe mittlere Gröſse iſt ſowohl der Höhe als Breite nach von den äuſserſten Grenzen der gröſsten und kleinſten Staturen gleich weit entfernt. Und dieſe mittlere Gröſse iſt nun die Statur für einen ſchönen Mann, nicht als ob wir nun hieran die Regel für die Schönheit hätten, ſondern es iſt nur die Gröſse, ohne welche der Mann nicht ſchön ſeyn kann. Man könnte eben daſſelbe mechaniſch herausbekommen, wenn man alle tauſend Mannsperſonen mäſse, ihre Höhen unter ſich, ihre Breiten unter ſich und ihre Dicken unter ſich zuſammen addirte, und dann die Summe durch 1000 dividirte. Allein die Einbildungskraft bringt dieſen mathematiſchen Effect durch einen dynamiſchen Effect hervor, d. i. durch eine Wirkung, die durch ein ihr eigenthümliches Vermögen, ohne Rechnen und Meſſen, gewirkt wird, ſo daſs dieſelbe aus der vielfältigen Auffaſſung ſolcher Geſtalten durch Afficirung des innern Sinnes entſpringt. Wenn nun auf ähnliche Art für dieſen mittlern Mann der mittlere Kopf, für dieſen die mittlere Naſe, der mittlere Mund u. ſ. w. geſucht wird, ſo liegt dieſe Geſtalt der Normalidee des ſchönen Mannes in dem Vaterlande des Vergleichenden zum Grunde. Daher ein Neger nothwendig unter dieſen empiriſchen Bedingungen eine andere Normalidee der Schönheit der Geſtalt haben muſs, als ein Weiſser u. ſ. w. Mit dem Muſter eines ſchönen Pferdes, eines ſchönen Hundes würde es eben ſo gehen. Dieſe Normalidee iſt aber darum doch nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als beſtimmten Regeln, abgeleitet; ſondern nach ihr werden allererſt Regeln der Beurtheilung möglich, weil keine von allen den tauſend Geſtalten dieſe Idee vollkommen erreicht, da es doch nur tauſend und nicht alle mögliche Geſtalten z. B. von Mannsperſonen ſind. Sie iſt das, zwiſchen allen einzelnen, auf mancherlei Weiſe verſchiedenen,

Anſchauungen der Individuen ſchwebende Bild für die ganze Gattung. Die Normalidee iſt keineswe-ges das ganze Urbild (Ideal) der Schönheit in dieſer Gattung, ſondern nur die Form, welche die unnachlaſsliche Bedingung aller Schönheit aus-macht, mithin bloſs die Richtigkeit in Darſtel-lung der Gattung. Sie iſt, wie man Polyklets berühmten Doryphorus nannte, die Regel. Polyklet war aus Sicyon gebürtig und einer der berühmteſten griechiſchen Meiſter in der Bild-hauerkunſt, ein Schüler des Ageladas. Er ver-fertigte die Statue eines Jünglings, den man, weil er einen Wurfſpieſs in der Hand trug, Dory-phorus (Wurfſpieſsträger) nannte. Dieſer gaben die Künſtler den Namen Regel (κανον), d. i. das Muſterbild oder die in *cancreto* dargeſtellte Normalidee eines Menſchen. Ein anderer Schüler des Ageladas und eben ſo berühmter griechiſcher Bildhauer als Polyklet war Myron, aus Eleu-therä in Böotien gebürtig, der eine ſolche Regel für die Kuh machte. Dieſe ſeine eherne Kuh haben griechiſche und lateiniſche Dichter beſun-gen. Beide Künſtler lebten vor dem Anfang unſ-rer jetzigen Zeitrechnung (*Plinii natur. hiſtor. l. XXXIV. c.* 8. Büſching Entwurf einer Ge-ſchichte der zeichnenden ſchönen Künſte §. 30.). Die Normalidee für eine Gattung kann übrigens nichts Specifiſch-Charakteriſtiſches enthalten, ſonſt würde ſie ein Individuum und nicht die Gattung darſtellen. Die Darſtellung iſt auch bloſs ſchul-gerecht und darf eben nicht ſchön ſeyn. Ein vollkommen regelmäſsiges Geſicht, als ſolches, z. B. darf weder Ausdruck haben, noch muſs es gerade ſchön ſeyn (U. 57. ff. M. II, 516.).

3. Von der Normalidee des Schönen iſt da-her das Ideal deſſelben wohl zu unterſcheiden; denn Normalideen giebt es für alle Gegenſtän-de, ein Ideal aber nur für den Menſchen (ſ.

Geſchmacksurtheil, 3. f.), die Normalidee enthält nur die Bedingung, das Ideal aber den Ausdruck der Schönheit. An der menſchlichen Geſtalt beſteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenſtand nicht allgemein poſitiv gefallen kann. Die Darſtellung einer Normalidee gefällt bloſs negativ, es fehlt nichts an der Regelmäſsigkeit der Geſtalt; aber ſoll etwas auch poſitiv gefallen, ſo muſs die Geſtalt nicht bloſs regelmäſsig, ſondern auch ſchön ſeyn, und dies iſt bei dem Menſchen nur durch Darſtellung eines Ideals, oder eines ſolchen Urbildes der Schönheit, in dem ſich ſittliche Ideen (z. B. Seelengüte, Reinigkeit, Stärke der Seele, Ruhe u. ſ. w.) ausdrücken, möglich. Die Richtigkeit eines ſolchen Ideals beweiſet ſich darin: daſs es keinem Sinnenreiz ſich in das Wohlgefallen an ſeinem Objecte zu miſchen erlaubt (denn ſonſt wäre es zugleich angenehm, aber nicht bloſs ſchön), und dennoch ein groſses Intereſſe daran nehmen läſst. Aber eben dieſes Intereſſe, welches das iſt, was wir aus Achtung für das Sittlichgute an einem tugendhaften Menſchen nehmen, beweiſet, daſs die Beurtheilung des Schönen nach einem Ideal der Schönheit nie rein äſthetiſch, oder kein bloſses Geſchmacksurtheil, ſondern zugleich moraliſch iſt (U. 59. ff. M. II, 517.).

Nothwendigkeit,

(*neceſſitas*, *neceſſité*). Es giebt Urtheile, welche apodiktiſche genannt werden, in denen man das Bejahen oder Verneinen als nothwendig anſieht (C. 100.), d. i. das Bejahen oder Verneinen wird als wirklich (wahr) betrachtet, aber ſo, daſs dieſe Wirklichkeit als durch die Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt, oder als unzertrenn-

lich mit dem Verſtande verbunden, und daher als eine Behauptung *a priori* gedacht wird (C. 101.). Hat nehmlich ein Urtheil die Modalität c oder γ im Art. Daſeyn, 2. ſo heiſst daſſelbe apodiktiſch, ſ. Function, 16. und Apodictiſch. Dieſe Verknüpfung des Bejahens oder Verneinens eines Prädicats von ſeinem Subject, oder der Begriffe, die *a priori*, als durch die Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt gedacht wird, heiſst die logiſche oder formale Nothwendigkeit (S. II, 176.). Sie betrifft nicht die Sache ſelbſt, worüber geurtheilt wird, ſondern nur das Urtheil, oder iſt nicht objectiv, d. i. real nothwendig, in welchem Fall die Nothwendigkeit der Verknüpfung z. B. der Urſache mit ihrer Wirkung im Object ſeyn müſste (C. 168.). Die logiſche Nothwendigkeit zeigt an, daſs das Urtheil durch die Geſetze des Erkenntniſsvermögens beſtimmt, und dabei keine freie Wahl iſt, das Urtheil gelten zu laſſen. In dem apodiktiſchen Urtheil wird alſo die Wahrheit mit einer beſondern Dignität (Würde) ausgedrückt. Ein ſolches Urtheil wäre z. B. die Seele des Menſchen muſs unſterblich ſeyn. Das heiſst, es lieſse ſich gar nicht denken, daſs die Seele ſterblich ſei; es müſste dann freilich ein Widerſpruch ſtatt finden zwiſchen dem Begriff der Seele und dem Begriff ſterblich, und kein drittes möglich, ſondern die Seele entweder ſterblich oder unſterblich (nicht etwa keins von beiden, weil der Begriff des Sterbens etwa auf die Seele gar nicht anzuwenden wäre) ſeyn. Aber daſs wir uns das ſo denken müſsten, den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens gemäſs, würde wohl daraus etwas für die Sache ſelbſt folgen, und nicht noch die Frage übrig bleiben, ob es auch eine ſolche unſterbliche Seele gebe (L. 76. und 169. f.)?

2. Wir ſehen aus allem dieſen, daſs im apo-

diktischen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der durch die Worte ist nothwendig oder muss seyn ausgedrückt wird, und der das Urtheil eben zu einem apodiktischen macht. Und dieser Begriff ist der der Nothwendigkeit, weswegen das Bindewörtchen (die Copula) nicht bloss ist, sondern ist nothwendig heisst, nehmlich es ist nothwendig, dass das Prädicat vom Subject gelte, oder das Prädicat muss in Verknüpfung mit dem Subject gedacht werden. Es ist nothwendig, dass die Seele unsterblich sei. In diesem Begriff der Nothwendigkeit lassen sich aber eigentlich keine Merkmale weiter unterscheiden, es ist allen Künsten der Logik unmöglich ihn, zu analysiren, oder in einfachere Vorstellungen, die in ihm gedacht würden, aufzulösen. Kant sagt daher: Nothwendigkeit hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie real erklären können (C. 302.). Baumgarten (Metaphysik, §. 80.) sagt: Nothwendig ist dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist. Und diese Erklärung muss man gelten lassen. Allein sie sagt doch weiter nichts als: nothwendig ist, was wir durch unsern Verstand mit einander verknüpfen müssen, was sich nicht anders denken läfst. Nun stöfst uns aber die Frage auf, muss das alles auch ausser dem Verstande, in der Sache selbst, mit einander verknüpft seyn? und wenn in dem Gegentheil der Sache selbst eine gewisse Verknüpfung nicht statt haben kann, kann es dann nicht etwa doch noch ein Drittes geben, dass nehmlich etwa der ganze Begriff nicht anwendbar ist? Es ist also eine zwar ungezweifelt richtige, aber nur Nominalerklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtseyn eines Dinges unmöglich sei? so ist das, was ich suche die Realerklärung. Wir sehen hieraus, der Begriff der Nothwendigkeit dient zwar zum

verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt zum apodiktiſchen Urtheilen unentbehrlich, ohne ihn könnte der Verknüpfung eines Prädicats mit dem Subject nicht die Dignität des Müſſens anhängen; er iſt der Begriff, der dieſer Art der Verknüpfung zum Grunde liegt, alſo muſs die Anlage dazu im Verſtande ſelbſt liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht für das Denken zufällig, ſondern muſs *a priori* ſeyn, und aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen. Nun heiſst ein ſolcher einfacher, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der eine eigene Art der Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject macht, eine Kategorie oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Nothwendigkeit eine ſolche Kategorie (C. 106.), ſ. Erfahrungsurtheil, 11. B. 4.

3. Der Begriff der Nothwendigkeit beſteht eigentlich aus zwei andern Kategorien, die man alſo als Merkmahle derſelben betrachten könnte, allein die Art der Verknüpfung derſelben iſt dasjenige, was das Weſentliche der Nothwendigkeit ausmacht, und dieſe iſt das, was ſich nicht weiter in Merkmahle auflöſen läſst. Die Nothwendigkeit iſt nehmlich die Exiſtenz (das Daſeyn), die durch die Möglichkeit ſelbſt gegeben iſt (C. 111.). Um ſich eine Exiſtenz zu denken, die, ohne alle Empfindung durch die Sinne, ſchon dadurch ſich uns aufdringt, daſs das Exiſtirende möglich iſt, das iſt ein beſonderer Actus des Verſtandes, der weder mit dem Gedanken der Möglichkeit, noch mit dem der Exiſtenz einerlei iſt. Eben ſo würden wir ohne dieſen Begriff weder Urtheile *a priori* (ſ. *A priori*, 14. f.), noch Erfahrungsurtheile (ſ. Erfahrungsurtheil, 2. ff.), noch

Erfahrung (ſ. Erfahrung, 4. ff.) haben. Uebrigens verhält es ſich mit dem Begriff der Nothwendigkeit eben ſo wie mit dem der Möglichkeit (ſ. Möglichkeit, 4.), er iſt die Vorſtellung einer Wirkung des Verſtandes, durch die nicht bloſs Begriffe, und auch nicht die ſinnlichen Eindrücke ſelbſt, und alſo der Gegenſtand an und für ſich ſelbſt, aber doch ſeine Beziehung auf das Erkenntniſsvermögen eine eigene ſynthetiſche Einheit bekömmt, welche transſcendental iſt (C. 104. f.). Von dem groſsen Unterſchiede zwiſchen der logiſchen und realen oder materialen Nothwendigkeit, ſ. Fatum.

4. Das transſcendentale Schema (ſ. Möglichkeit, 5. f.) der Nothwendigkeit iſt das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann das, was bloſs als nothwendig gedacht wird, als Gegenſtand nothwendig ſeyn, wie iſt die reale Nothwendigkeit möglich? Die Nothwendigkeit muſs mit irgend einer reinen Anſchauung verknüpft ſeyn, die für alle Erfahrung Gültigkeit hat. Dies iſt nun die Anſchauung der Zeit. Alſo hat auch der Verſtandesbegriff der Nothwendigkeit ſein Schema in der Zeit. Wenn der Gegenſtand nicht nur in der Zeit iſt, ſondern die Zeit ſelbſt ſich ohne ihn nicht vorſtellen läſst, ſo iſt der Gegenſtand auch zu aller Zeit vorhanden, und folglich nothwendig. Laſſe ich hingegen die Zeit aus meinen Vorſtellungen weg, ſo fehlt es an der Anſchauung, die das Schema der Nothwendigkeit iſt, und es bleibt mir keine andere Nothwendigkeit übrig, als die im Urtheile, daſs ich nehmlich nicht anders denken kann, oder die bloſs logiſche (*neceſſitas logica*) (C. 184. M. I, 207.). Man kann dieſe Nothwendigkeit in der Zeit auch die ſinnliche oder phyſiſche (U. XII.) (*neceſſitas phaenomenon*) oder auch die Ewigkeit in der Erſcheinung

(*aeternitas phaenomenon*) nennen (C. 186.). Hieraus sehen wir gleich, dass wir uns von der übersinnlichen (*necessitas noumenon*) keinen realen Begriff machen können. Die sinnliche Nothwendigkeit oder die Nothwendigkeit in der Zeit ist daher die einzige transscendentale.

5. Wir haben also nun ein Kennzeichen der realen Nothwendigkeit gefunden, welches zugleich das ganze Wesen derselben ausdrückt, in so fern wir sie erkennen können. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, das ist (existirt) nothwendig (C. 266.), s. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4. c. und Modalität. Die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung sind die transscendentalen Gesetze derselben, ohne welche alle Erfahrung wegfällt.

6. Die absolute oder unbedingte Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit in aller Absicht, ist kein bloßser Verstandesbegriff, sondern ein Vernunftbegriff. Man kann den Verstandesbegriff der Nothwendigkeit in die innere und äussere eintheilen, die letztere ist die, welche vom Verhältniss abhängt, oder die es in gewisser Absicht ist; so ist z. B. eine Wirkung nur in Beziehung auf ihre Ursache nothwendig. Man nennt diese Nothwendigkeit auch die hypothetische, und in der Natur giebt es keine andere. Gäbe es in der Natur eine innere, d. i. eine solche, dass ein Ding an und für sich selbst, ohne alle Beziehung nothwendig wäre, so wäre diese Nothwendigkeit eine blinde (Fatum), weil wir sie nicht aus Ermangelung einer Ursache, die sie zur äussern machen würde, erkennen könnten. Eine solche giebt es nicht in der Natur, s. Fatum, 5. ff. Die innere Nothwendigkeit nennt

man auch wohl die abſolute, oder die Nothwendigkeit an ſich. An ſich, oder auch ſchlechterdings nothwendig iſt, deſſen Gegentheil an ſich ſelbſt unmöglich iſt (S. II, 175.). Alle unſere Begriffe von der innern Nothwendigkeit, in den Eigenſchaften möglicher Dinge, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen, laufen darauf hinaus, daſs das Gegentheil ſich ſelber widerſpricht. Da die innere Nothwendigkeit der hypothetiſchen entgegenſteht, ſo kann man auch ſagen: nothwendig iſt das Unbedingte im Daſeyn (C. 447.). Den Namen der abſoluten Nothwendigkeit behält K. für die in aller Abſicht. Dieſe abſolute Nothwendigkeit hängt keinesweges in allen Fällen von der innern ab, und muſs alſo durchaus nicht als gleichbedeutend mit dieſer angeſehen werden. Deſſen Gegentheil innerlich unmöglich iſt, deſſen Gegentheil iſt freilich auch in aller Abſicht unmöglich, mithin iſt es ſelbſt abſolut nothwendig. Aber umgekehrt kann man nicht ſo ſchlieſsen. Was abſolut nothwendig iſt, deſſen Gegentheil iſt darum nicht innerlich unmöglich, d. i. die abſolute Nothwendigkeit der Dinge iſt nicht eine innere Nothwendigkeit. Denn die innere Nothwendigkeit iſt in gewiſſen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindeſten Begriff verbinden können, ſ. Abſolut, 2. Dahingegen führt der Begriff von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz beſondere Beſtimmungen bei ſich (C. 381. f.).

7. Wir können dies am beſten einſehen, wenn wir die Beſtimmungen betrachten, die wir einem Weſen beilegen, wenn wir es uns als abſolutnothwendig denken. Die Vernunft hat das dringende Bedürfniſs, immer zu fragen, bis kein Warum mehr übrig iſt. Sie will alſo eine Urſache, die nicht weiter von einer andern abhängt,

von der nicht weiter gefragt werden kann, warum exiſtirt ſie, deren Exiſtenz alſo nicht weiter von der Erfahrung abhängt, ſondern vielmehr den Grund alles Materialen der Erfahrung, alles deſſen, was durch die Sinne gegeben iſt, enthält, und alſo nicht durch eine Erfahrung, ſondern durch ſeine Möglichkeit ſelbſt beſtimmt iſt. Allein dieſer Nothwendigkeit fehlt, daſs ſein Zuſammenhang mit dem Wirklichen nicht nach den transſcendentalen Geſetzen der Erfahrung beſtimmt ſeyn kann, denn ſonſt würde dieſes Weſen zur Reihe der Erfahrung gehören, und folglich nicht der letzte Grund dieſer ganzen Reihe ſeyn, in der nichts das letzte ſeyn kann. Dieſe Nothwendigkeit iſt alſo in nichts auſser ihr gegründet, alſo innerlich, und ſie iſt es daher auch in aller Abſicht, alſo abſolut. Aber eben darum muſs ein ſolches Weſen auch eine unendliche Realität haben, weil es das Warum von allem Warum enthalten, und nach keinem Warum mehr zu fragen übrig laſſen ſoll. Darum muſs alles, was irgend kein Hirngeſpinnſt, ſondern real iſt, in ihm ſeinen Grund haben und von ihm abhängen, daſſelbe ſelbſt aber von nichts abhängen (M. I, 708. C. 611.). Das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortſchritt zu dieſem Urweſen gründet, iſt:

> Wenn etwas, was es auch ſei, exiſtirt, ſo muſs auch eingeräumt werden: daſs irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire.

Der Beweis iſt: das Zufällige (Nichtnothwendige) exiſtirt nur unter der Bedingung eines Andern, als ſeiner Urſache, und dieſe wieder unter der Bedingung einer andern, und ſo fort; folglich muſs einmal eine Urſache kommen, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung (nicht hypothetiſch, ſondern innerlich) nothwendi-

gerweise da ist *) (C. 612. M. I, 709.). Nun sieht sich die Vernunft nach dem Begriff eines Wesens um, das sich zu einem solchen Vorzuge der Existenz, als die unbedingte Nothwendigkeit ist, schicke (M. I, 710.), um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der absoluten Nothwendigkeit widerstreitendes in sich hat. Wenn sie nun alles wegschaffen (von allem abstrahiren) kann, was sich mit dieser Nothwendigkeit nicht verträgt, ausser einem, so ist dieses das schlechthin (absolut) nothwendige Wesen, man mag nun die Nothwendigkeit desselben begreifen (aus seinem Begriffe allein ableiten) können oder nicht (C. 613.). Nun scheint dasjenige, dessen Begriff zu allem Warum das Darum in sich enthält, das zur absoluten Nothwendigkeit schickliche Wesen zu seyn, weil es, bei dem Selbstbesitz aller Bedingungen zu allem Möglichen (entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folgen, die durch ihn als den ersten Realgrund gegeben sind) selbst keiner Bedingung bedarf, folglich hierin dem Begriffe der unbedingten (von allen Bedingungen unabhängigen) Nothwendigkeit ein Genüge thut (C. 613. f. M. I. 711.). Der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität (das in keinem Stücke und in keiner Absicht defect ist,

*) Es ist ein wesentliches Princip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihre Erkenntnifs bis zum Bewufstseyn der Nothwendigkeit zu treiben (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntnifs der Vernunft). Es ist aber auch eine eben so wesentliche Einschränkung eben derselben Vernunft, dafs sie weder die Nothwendigkeit dessen, was da ist, oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist, oder geschieht, oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise wird die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingte, und sieht sich genöthigt es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen (G. 127. f.).

sondern die gröſste Summe und den höchsten Grad realer Eigenschaften hat, die nur immer einem Dinge beiwohnen können (S. II. 131) oder höchst vollkommen ist) würde sich also zu dem Begriff eines unbedingt nothwendigen Wesens am besten schicken (M. I, 712. C. 614.), s. Gang. Dieser Begriff hat Gründlichkeit, wenn von Entschlieſsungen die Rede ist, wenn nehmlich einmal das Daseyn eines nothwendigen Wesens zugegeben ist; ist es aber bloſs um Beurtheilung zu thun, wie viel wir von dieser Aufgabe wissen, dann bedarf er Gunst (M. I, 714. C. 615.), s. Gunst. Obiges Argument hat gar nichts geleistet, wie man einsehen wird, wenn man bedenkt, daſs wenn auch

a. von irgend einer gegebenen Existenz ein Schluſs auf die Existenz eines unbedingt nothwendigen Wesens statt finde;

b. ein absolut reales Wesen sich zur absoluten Nothwendigkeit schicke;

daraus doch nicht geschlossen werden könne, daſs der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Nothwendigkeit widerspreche. Denn daraus, daſs wir die Nothwendigkeit eines eingeschränkten Wesens nicht aus dem allgemeinen Begriffe von ihnen schlieſsen können, folgt gar nicht, daſs sie nicht unbedingt nothwendig seyn können. Auf diese Weise hätte also dieses Argument uns nicht den mindesten Begriff von Eigenschaften eines nothwendigen Wesens verschafft (E. 615. M. I, 715.). Die Bedingung aber, unter welcher dieses Argument Wichtigkeit hat, findet man im Art. Glaube, 3. (C. 616. f. M. I, 716.). Dieses Argument hat Popularität. Es ist dem gemeinsten Menschenverstande angemessen, und er findet es für schlechthin nothwendig, bis

zur höchsten Ursache hinauf zu steigen, die er dann für schlechthin nothwendig hält. Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Abgötterei doch einige Funken des Monotheismus (Glaubens an Einen Gott) durchschimmern (M. I, 717. C. 617. f.). S. übrigens den Art. Gott 30—39. Die Nothwendigkeit ist objectiv, wenn sie in den Urtheilen, und subjectiv, wenn sie im Subject liegt. Die letztere ist die Gewohnheit, s. Gewohnheit, 3.

8. Was moralisch, oder praktisch, d. i. durch einen Willen (U. XII. s. Geschmacksurtheil, 4. a. B.) nothwendig heisst, findet man im Art. Glaubenssache, 11. Daselbst ist auch angegeben, was objectiv und subjectiv moralisch nothwendig bedeutet, nehmlich Pflicht und moralisches Bedürfniss. Die subjective Nothwendigkeit im Geschmacksurtheil ist erklärt im Art. Geschmacksurtheil, 4. A d. Exemplarische Nothwendigkeit ist erklärt im Art. Geschmacksurtheil, 4. a. G.

Notion,

s. Begriff, sinnlicher.

Noumen,

Ding an sich selbst, intelligibeler Gegenstand oder Verstandeswesen im positiven Verstande oder in positiver Bedeutung, reines Verstandeswesen (besser Gedankenwesen), übersinnlicher Gegenstand, das Uebersinnliche, το ὀν καθ' ἀυτο, το ὀν τως ὀν,

noumenon sensu positivo. Noumen heißt in der kritischen Philosophie nach dem Sprachgebrauch in den Schulen der Alten, was bloß durch den Verstand erkannt werden kann (S. III, §. 3.). Da nun aber der Verstand kein Object erkennen kann, als ein solches, das durch die Sinne gegeben ist: so müßte ein Gegenstand, der bloß (ohne Sinne) durch den Verstand erkannt würde, durch den Verstand selbst angeschauet werden. Daher heißt nun Noumen in positiver Bedeutung das Object einer nicht-sinnlichen Anschauung. Gesetzt nehmlich, es gebe noch eine andere Anschauungsart als die unsrige, welche sinnlich ist, also eine nicht-sinnliche, so müßte das eine intellectuelle seyn. Denn durch den Verstand oder das intellectuelle Vermögen denken wir die Gegenstände, die uns durch die Sinne gegeben sind. Könnten wir nun durch den Verstand anschauen, so hieße das, sie so anschauen können, wie wir sie uns denken; nun können wir uns Dinge als solche denken, die an und für sich selbst vorhanden sind, folglich könnten wir sie auch so anschauen, wie sie sind (*sicuti sunt*), nicht bloß so, wie sie sich uns darstellen (*uti apparent*). Ob ein solcher Verstand aber möglich oder wirklich ist, davon wissen wir nichts (C. 307. M. I, 351.). Es ist ein bloßes Gedankending (C. 594. Pr. 133.), s. Gott, 27. Disciplin, 18.

2. Im Art. An sich, 4. ist gezeigt worden. daß die Lehre von der Sinnlichkeit zugleich die Lehre von den Noumenen in negativer Bedeutung ist, nehmlich daß die Kategorien bloß auf Erscheinungen begrenzt sind und jene Noumenen durch sie nicht erkannt werden können. Zur positiven Erkenntniß der Noumenen müßte den Kategorien eine intellectuelle Anschauung zum Grunde liegen, d. i. eine andere Anschauung, als die sinnliche. Eine solche An-

ſchauung haben wir nicht, alſo können wir nichts Poſitives von Noumenen angeben, was folglich von uns Noumenon genannt wird, muſs als ein ſolches nur in negativer Bedeutung verſtanden werden (C. 308. f. P. 73.). S. Denken, 8. I, und Begriff, problematiſcher.

3. Die Eintheilung der Gegenſtände in Phänomena und Noumena, und die Welt in eine Sinnen- und Verſtandeswelt kann daher in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden. Die Begriffe aber können in ſinnliche und intellectuelle eingetheilt werden (M. I, 355.), ſ. Begriff, 16. Den letztern kann man aber keinen Gegenſtand beſtimmen, und ſie alſo nicht für objectivgültig, oder ſolche ausgeben, durch die ein wirklich vorhandener Gegenſtand, der nichts Sinnliches an ſich habe, erkannt werde, ſ. Begriff, 16. II. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daſs unſere Kategorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena ſeyn würden) noch überall etwas bedeuten? Denn ſie ſind ja nichts weiter als die Einheit des Denkens, in welche das Mannigfaltige einer Anſchauung zuſammengefaſst wird. Nun fehlt es aber an einer Anſchauung des Noumens, was ſoll alſo in die Einheit der Kategorie zuſammengefaſst werden, und wie kann dieſe aus dem Verſtande entſpringende einfache Vorſtellung, z. B. Urſache, ohne einen durch die Anſchauung gegebenen Inhalt, einen wirklich vorhandenen Gegenſtand vorſtellen? Der Begriff eines Noumeni in negativer Bedeutung, bloſs problematiſch (unentſchieden, ob es ſolche Gegenſtände geben könne oder nicht *)) genommen, bleibt aber dem-

*) Indem wir gar keine Art der Anſchauung, als bloſs unſre ſinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als bloſs die Kategorien, kei-

ungeachtet zuläſſig. Ja es iſt ſogar für unſern Verſtand, der jedem Ding durch Negation ſein Gegentheil entgegenſetzt, unvermeidlich, dem Phänomen den Begriff des Nichtphänomens oder Noumens, das die problematiſche Urſache der Erſcheinung iſt (C. 344.), als ein die Sinnlichkeit in Schranken ſetzender Begriff*), entgegen zu ſetzen. Aber alsdann iſt das nicht ein beſonderer intelligibeler Gegenſtand für unſern Verſtand. Ein Verſtand, für den ein ſolcher Gegenſtand, als Object einer poſitiven Erkenntniſs, gehört, iſt vielmehr ſelbſt problematiſch. Denn ein ſolcher Verſtand würde nicht durch Begriffe, etwa durch die Kategorien, mittelbar, ſondern in einer nicht ſinnlichen Anſchauung, unmittelbar (ſo wie er iſt), ſeinen Gegenſtand erkennen. Wir können uns aber nicht die geringſte Vorſtellung davon machen, daſs ein ſolcher Verſtand real möglich ſei, noch wie er möglich ſei. Unſer Verſtand bekommt nun auf dieſe Weiſe eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeſchränkt. Vielmehr ſchränkt unſer Verſtand die Sinnlichkeit dadurch ein, oder begrenzt ſie, daſs er Dinge an ſich ſelbſt (nicht als Erſcheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er ſetzt ſich auch ſofort ſelbſt Grenzen. Denn er ſieht ein, daſs er Noumene durch keine Kategorien erkennen, mithin ſie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas denken, und folglich ſein

ne von beiden aber Noumenen oder auſserſinnlichen Gegenſtänden angemeſſen iſt (C. 343.).

*) Das heiſst, dieſer Begriff erinnert uns daran, daſs unſere Art der Anſchauung nicht auf alle Dinge, ſondern bloſs auf Gegenſtände unſrer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt iſt, und mithin für irgend eine andere Art Anſchauung, und alſo auch für Dinge, als Objecte derſelben, Platz übrig bleibt (C. 342.).

Feld durch sie nicht erweitern, kann (C. 311. 343. ff. M. I, 383.).

4. Versteht man, wie einige gethan haben, unter einer intelligibeln (dem Verstande allein, und gar nicht den Sinnen gegebenen) Welt (*mundus intelligibilis*) den Zusammenhang der Sinnenwelt nach allgemeinen Verstandesgesetzen, so giebt es eine solche intelligibele Welt. So würde z. B. die contemplative (beschauliche) Astronomie, oder das, was man theoretische nennt, d. h. die Erscheinungen am Himmel etwa nach dem copernikanischen Weltsystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt, eine solche intelligibele Welt vorstellig machen. In Ansehung der Erscheinungen läſst sich allerdings Verstand und Vernunft gebrauchen, um sie zu erklären. In der kritischen Philosophie versteht man aber unter einer intelligibeln Welt eine solche, die gar nicht Erscheinung, also Noumen, ist. Und um diese zu erkennen, giebt es weder einen Verstandes- noch Vernunftgebrauch (C. 312. f. M. I, 356.).

5. Wenn wir unter bloſs intelligibeln Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich, weil die Kategorien immer sinnliche Formen (Schemata) erfordern (C. 344.), s. Kategorie, 53. Denn die Bedingung, unter der wir allein alle unsere Verstandesbegriffe gebrauchen können, wirkliche Gegenstände durch sie zu erkennen, ist bloſs, daſs uns durch unsere sinnliche Anschauung Gegenstände gegeben werden, die also die Formen der sinnlichen Anschauung haben und folglich, wo nicht im Raum, doch wenigstens in der Zeit, und den Beschaffenheiten derselben unterworfen seyn müssen. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen

wollte, so würden wir doch unsere Art, durch Kategorien zu denken, dazu nicht gebrauchen können. Verstehen wir aber unter intelligibeln Gegenständen solche, die nicht sinnlich angeschauet werden können *), so gelten unsere Kategorien freilich nicht von denselben, s. Kategorie, 42., und wir können niemals von ihnen eine Erkenntniss, weder unmittelbar durch Anschauung, noch mittelbar durch Begriffe haben. Allein diese Noumena in negativer Bedeutung müssen doch zugelassen werden, aus dem in 3. angeführten Grunde, ob sie wohl immer für das Wissen problematisch sind (C. 342. M. I, 382.). S. An sich.

6. Der Fehler, der den Verstand verleitet, über die Erfahrungsgegenstände hinaus in intelligibele Welten auszuschweifen, liegt darin, dass sein Gebrauch wider seinen Zweck transscendental (als von Dingen überhaupt geltend, s. Modalität, 2.) gemacht wird. Die reinen Verstandesbegriffe entspringen nehmlich unabhängig von aller Anschauung aus dem Verstande. Die Anschauung muss aber diesen Verstandesbegriffen erst einen Inhalt und dadurch objective Gültigkeit geben. Da kommt es uns nun vor, als könnten wir auch ohne alle Anschauung erkennen, weil wir uns durch den Verstand die Form eines jeden Gegenstandes überhaupt, allgemein und ohne alle Anschauung, vorstellen können. Da wir nun dabei nicht sinnlich anschauen, so kommt es uns vor, als erkennten wir auf diese Art den Gegenstand, wie er an sich existirt, oder als Nichtphänomen, d. i. Noumen (C. 345. f. M. I, 384. Pr. 107.) S. auch Gröfse, 16. Dass aber die Moralität uns nöthigt,

*) So muss es C. 342. statt: Gegenstände einer nicht-sinnlichen Anschauung, heissen.

an eine intelligibele Welt zu glauben, und wir uns ſelbſt als intelligibele Weſen betrachten müſſen, findet man im Art. Glaubensſache, Freiheit, 35. ff. und Welt, intelligibele, auch Modalität, 6.

Nachſchrift des Verlegers.

Das, zu dieſer Abtheilung gehörige Register muſste diesmal, aus verschiedenen Ursachen, zurückbleiben! Dagegen wird bey der zweyten, zur Oster Messe erscheinenden Abtheilung das Register für beyde, also für den ganzen 4ten Band geliefert werden. Eben so folgen bey der nächsten Abtheilung die zu beyden gehörigen mathematischen Figuren auf einer Kupfertafel.

Auch kann ich den Beſitzern dieſes Wörterbuches die beſtimmte Verſicherung geben, daſs daſſelbe mit dem 5ten Bande gewiſs geſchloſſen und vollendet wird, und daſs die drey nun noch fehlenden, Abtheilungen einander schnell folgen werden.

Jena, 1801. 6. November.

Nachschrift des Verlegers.

Das zu dieser Abtheilung gehörige Register [illegible] [illegible] [illegible] Ersteren [illegible] [illegible]. [illegible] wird bey der [illegible] zur Ostermesse erscheinenden Abtheilung [illegible] Register [illegible] den ganzen [illegible] Band geliefert werden. [illegible] bey der nächsten Abtheilung die [illegible] gehörigen mathematischen Figuren auf einer Kupfertafel.

Auch kann ich den Besitzern dieses [illegible] die beliebte [illegible] [illegible] mit dem [illegible] Band [illegible] vollendet [illegible], und daß die [illegible] noch fehlenden Abtheilungen [illegible] folgen werden.

Jena 1801. 26. November.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

IV. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1802.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

IV. BD. II. ABTHEIL.

O.

Oberhaupt

im Reiche der Zwecke, f. Reich der Zwecke.

Oberftes

Gut, f. Gut, 4. a.

Object,

f. Gegenftand.

Objectiv,

objectivum, *objectif*. Bei jeder Erkenntnifs kann man unterfcheiden das Subject, welches erkennet, und das Object oder den Gegenftand, welcher erkannt wird. Wenn ich einen Stern am Himmel fehe, fo ift diefer Stern das Object, das ich fehe, ich felbft bin aber das Subject, welches den Stern fieht. Daher heifst nun das bei einer Erkenntnifs objectiv, was im Gegenftande oder dem Object liegt, was aber im Subject liegt, oder in dem Erkennenden, heifst fubjectiv. Dafs ein Stern am Himmel fteht, den ich fehe, ift objectiv, denn es liegt nicht an mir; dafs ich ihn aber fehe, dafs ich ihn undeutlich

ſehe, da ihn andre ganz deutlich, und Blinde gar nicht ſehen, das iſt ſubjectiv, denn es liegt in mir und den Sehenden und Blinden. Dieſe Wörter haben nun eine transſcendentale und eine empiriſche Bedeutung. Es kann nehmlich in der Erfahrung etwas objectiv, und doch ſeinem Urſprunge nach ſubjectiv ſeyn. Der Stern am Himmel iſt in der Erfahrung objectiv, allein der Raum, folglich auch die Ausdehnung des Sterns nach den drei Dimenſionen des Raums, iſt dennoch ſeinem Urſprunge nach ſubjectiv. Denn der Raum, folglich auch die Möglichkeit dreier räumlichen Dimenſionen, iſt eine bloſs unſerm ſinnlichen Anſchauungsvermögen anhängende Form, ſ. Expoſition, ſo daſs ohne dieſe ſubjective Beſchaffenheit den anſchauenden Weſen nichts Räumliches, folglich auch nicht die Ausdehnung des Sterns vorhanden ſeyn würde. Raum und eben ſo auch Zeit haben alſo keine transſcendentale Objectivität, d. i. ſie ſind an ſich, unabhängig von unſerm Anſchauungsvermögen nicht vorhanden; aber ſie haben Objectivität in Anſehung des empiriſchen Gebrauchs, d. h. ſie ſind für alle Weſen vorhanden, die ein ſolches Anſchauungsvermögen wie wir haben, welches bewirkt, daſs ſie nothwendig alle ſinnlichen Gegenſtände einer gewiſſen Art (die äuſsern) in drei räumlichen Dimenſionen, und alle ſinnlichen Gegenſtände überhaupt in einer Zeitdimenſion anſchauen müſſen. S. auch: An ſich. Raum und Zeit haben alſo transſcendentale Subjectivität, da ſie aber doch für alle Menſchen vorhanden ſind, empiriſche Objectivität. Hätten wir nicht dieſe Formen der Sinnlichkeit, ſo würden wir die Vorſtellungen von Raum und Zeit gar nicht haben, und es würde überhaupt weder Raum noch Zeit ſeyn; da wir alle aber dieſe Formen haben, ſo befinden wir uns alle mit allen Dingen in Zeit, und dem Cörper nach mit allen cörperlichen Dingen, die allein durch dieſe Rau-

mesvorstellung möglich werden, im Raum. S. Idealismus, 2. (C. 64. Schulz Prüfung, II. §. 80. S. 233.)

2. Objectiv heisst also die Erkenntniss desjenigen, was am Gegenstande (nicht im erkennenden Subject) ist (C. 819.). In transscendentaler Bedeutung ist eigentlich alles, was in unsern Sinnen ist, Anschauung im äussern und innern Sinn und Empfindung, und was im Verstande ist, Begriff und Idee, subjectiv, oder etwas in dem, der da anschauet, empfindet und denkt; und wir sind bloss durch die Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens im Stande, uns vorzustellen, dass es auch noch etwas Objectives geben müsse, das unsern unwillkührlichen, nicht von uns abhängenden, Anschauungen und Empfindungen correspondirt (Schulz Prüfung II. §. 98. S. 285.). Die Wahrnehmungsurtheile haben bloss empirische Subjectivität, die Erfahrungsurtheile hingegen haben empirische Objectivität, s. Erfahrungsurtheil, 2. ff. (Pr. 92.) Die Kategorien sind in transscendentaler Bedeutung subjective Bedingungen des Denkens, d. i. solche, die in der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes ihren Grund haben; aber sie haben objective Gültigkeit oder Realität zum empirischen Gebrauche, d. i. sie sind Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände, so dass es keinen Erfahrungsgegenstand geben kann, der nicht eine Grösse, Beschaffenheit, Verhältniss, Ursache u. s. w. hätte (C. 123. P. 98.), s. Gültigkeit und Gegenstand. In dieser verschiedenen Bedeutung heisst es auch von der Einheit des Bewusstseyns, sie sei subjectiv, nehmlich in transscendentaler, und objectiv, nehmlich in empirischer Bedeutung, s. Kategorie, 46.

3. In der praktischen Philosophie wird das Wort objectiv eben so gebraucht. Jede moralische That ist objectiv (praktisch) nothwendig,

heiſst, es iſt nicht möglich, daſs ſie nicht geſchehe, unter der Idee einer Vernunft, die über alle ſubjective (im Subject liegende Triebe, Neigungen u. ſ. w.) Bewegurſachen völlige Gewalt hätte (G. 50 *)), ſ. Imperativ, S. 463. b. Jedes vernünftige Weſen ſoll ſie thun, als von ſeiner eigenen Vernunft geboten (P. 35.) Sie würde für Jemanden auch ſubjectiv nothwendig ſeyn, wenn eine bloſs in dieſem Subject liegende Bewegurſache machte, daſs die Handlung für daſſelbe Bedürfniſs wäre, ſ. Bedürfniſs. Objectiv heiſst im Praktiſchen, was in der Vorſtellung der reinen Vernunft liegt (P. 140.). Das gilt aber für jedes Weſen, was Vernunft hat; was aber dieſe Allgemeingültigkeit hat, iſt eben darum auch praktiſch nothwendig, d. i. das Gegentheil iſt nach allgemeinen Geſetzen der Vernunft nicht möglich. Folglich wäre ſubjectiv nothwendig, in praktiſcher Bedeutung, ein ſich widerſprechender Begriff. Subjectiv heiſst im Praktiſchen, was in der Vorſtellung der durch oder doch wider empiriſche Bewegurſachen beſtimmten Vernunft liegt, ſ. Achtung, 3. und Anreize. Dies kann nun niemals moraliſch-praktiſch nothwendig ſeyn, denn das Moraliſch-Praktiſch-Nothwendige kann nur in der reinen Vernunft liegen. Alles Moraliſche iſt alſo praktiſch-objectiv; alles Sinnliche iſt praktiſch-ſubjectiv. Jenes iſt für den Willen beſtimmend, wenn es auch nicht gerade Menſchen, ſondern nur vernünftige Weſen giebt, die einen Willen haben; dieſes iſt nur für Weſen mit ſolchen Bedürfniſſen, als wir Menſchen haben, für das Begehren und den Willen beſtimmend.

4. Es giebt gewiſſe Begriffe, die in theoretiſcher Rückſicht keine objective Realität haben, aber wohl in praktiſcher Rückſicht. Das heiſst, zur Erkenntniſs der Gegenſtände, die durch dieſe Begriffe gedacht werden, können ſie

nicht dienen; weil ihnen die Anſchauung fehlt, die einem jeden Begriff erſt die Gültigkeit giebt, daſs er als ein ſolcher angenommen werden kann, durch den etwas Wirkliches und kein bloſses Hirngeſpinnſt gedacht wird. Aber ſie haben objective Realität in praktiſcher Rückſicht, d. i. jedes vernünftig-ſinnliche Weſen ſoll ſo handeln, daſs bei dieſem Handeln entweder aller Zweck aus den Augen geſetzt werden muſs, welches für vernünftige Weſen unmöglich iſt; oder daſs die Zwecke der handelnden Weſen ohne die reale Möglichkeit jener Begriffe, d. h. ohne die Wirklichkeit der durch ſie vorgeſtellten Gegenſtände, unmöglich ſeyn würden, in welchem Fall ſie aber nicht Zwecke der vernünftigen ſinnlichen Weſen ſeyn könnten, (P. 4.), ſ. Freiheit, 27. ff. Dieſe Begriffe (die auch ſubjectiv nothwendig oder Bedürfniſſe der ſinnlich-bedingten Vernunft ſind) ſind z. B. die der Freiheit (P. 85.), des höchſten Guts (P. 207.), Gottes, der Unſterblichkeit, einer überſinnlichen Natur (ſ. Gut, höchſtes, 8. c.) und der Kategorien in Anwendung auf das Ueberſinnliche (ſ. Kategorie, 65. Gewiſſen, 7. und Glaubensſache, 11., auch Pflicht, 3.*)).

Kant Crit. d. rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abſchn. §. 8. S. 64. — II. Th. I. Abth. I. B. II. H. I. Ab. §. 13. S. 122. — Methodenl. I. Hauptſt. IV. Abſch. S. 819.

Deſſ. Prolegom. §. 25. S. 92.

Deſſ. Crit. d. prakt. Vern. Vorr. S. 4. — §. 1. S. 35. — I. Th. I. B. I. H. S. 85. — III. H. S. 140. — II. B. II. H. S. 207.

Occaſionalismus

der Erzeugung (*occaſionaliſmus*, *occaſionaliſme*), ſ. Erzeugung, Evolutionstheorie,

3. f. Dasjenige teleologische Princip der Erzeugung organischer Wesen, nach welchem die oberste Weltursache ihrer Idee gemäss, bei Gelegenheit einer jeden Begattung, der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung giebt (U. 375. M. II, 906.). Der Occasionalismus behauptet, dass die Begattung nur die Gelegenheit (*occasio*) zur Erzeugung organischer Wesen sei, dass es aber eigentlich die oberste Weltursache sei, welche die Erzeugung bewirke, indem sie den, bei der Zeugung sich mischenden, Materien jedesmal unmittelbar selbst diejenige organische Bildung gebe, welche der Idee angemessen sei, die sich die oberste Weltursache von dem organischen Wesen, welches erzeugt werden soll, mache. Wenn man dieses System annimmt, so geht alle Natur gänzlich verloren; denn die oberste Weltursache ist ja keine Natururſache, und seine Wirkung ist intelligibel, oder eine Schöpfung, die also nichts erklärt. Wer folglich dieses System behauptet, der hauet den Knoten durch, und benimmt sich die Möglichkeit, seine Vernunft dazu zu gebrauchen, über die Möglichkeit einer solchen Art Producte zu urtheilen. Man kann daher voraussetzen, dass Niemand dieses System annehmen werde, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.

2. Eine andere Bedeutung des Worts Occasionalismus findet man im Art. Harmonie, 4., von dem der vorhererklärte eigentlich nur eine Art, nehmlich der Occasionalismus in der Erzeugung der organischen Wesen, ist.

Offenbarung,

göttliche, übernatürliche, unmittelbare (*revelatio divina, supernaturalis, immediata, revelation divine, surnaturelle, immediate*).

Die übernatürliche Offenbarung ist das Wunder, wodurch die Geschichte, welche die Erzählung der Wunder des Ursprungs einer Religion beglaubigen soll, entstanden ist. Man nennt aber auch die Geschichte selbst, welche den Ursprung einer durch Wunder beglaubigten Religion, das Leben des Stifters derselben, seine Lehren und Thaten, seine Vorschriften und Anordnungen, erzählt, die Offenbarung. So nennen wir z. B. das Wunder (der Eingebung), wodurch die Urkunde (Bibel) entstanden ist, auf der die Beglaubigung der christlichen Lehre beruht, Offenbarung. Aber wir nennen auch diese historischen Nachrichten (von dem, was Gott von uns fordert, für uns thut und gethan hat, und wie er seinen Willen bestätigt hat) selbst die Offenbarung (R. 117.).

2. Die Offenbarung ist also das Wunder, durch welches uns gewisse Glaubenssätze der Religion überliefert wurden. Diese Glaubenssätze soll die geoffenbarte Religion als nothwendig vortragen, sie sollen nicht als solche durch die Vernunft erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menschen auf alle künftige Zeiten mitgetheilt werden (R. 247.).

3. Die unmittelbare Offenbarung kann aber niemals beweisen, dass das, was sie lehrt, wirklich von Gott sei; sondern es muss durch die Vernunft untersucht werden, ob das, was sie lehrt, von Gott herrühren, oder doch sein Wille seyn, könne oder gar müsse (S. III. 295.) Das, was Gottes Wille seyn muss, sind unsre Pflichten, kann durch die Vernunft als göttliches Gebot erkannt werden, und ist, nebst einigen Lehren, welche bei unsern Pflichten als nothwendig vorausgesetzt werden, die eigentliche Religion (Inbegriff unserer Verbindlichkeiten in Beziehung auf Gott); das, was göttliche Offenbarung

ſeyn kann, iſt der Inbegriff gewiſſer Lehren und zufälliger (ſtatutariſcher) Vorſchriften, und iſt nicht ſowohl Religion, als vielmehr Theologie (Lehre von Gott). Darum kann es auch verſchiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung, d. i. verſchiedene Formen der ſinnlichen Vorſtellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluſs auf die Gemüther zu verſchaffen, geben. Das Chriſtenthum iſt, ſo viel wir wiſſen, unter allen dieſen Formen die ſchicklichſte. S. Kirchenglaube, 13. (F. 45.).

4. Wenn nun der Theolog darauf dringt, daſs der Glaube an jenes ſinnliche Vehikel (gewiſſe Lehren und zufällige Vorſchriften) der Religion, welches, für dieſe oder jene Perſon, für dieſes oder jenes Zeitalter, zuträglich ſeyn kann, nothwendig zur Religion gehöre: ſo kann der Philoſoph dieſe Vermengung deſſen, was die Offenbarung über die eigentliche Religion wahres enthält, als etwas Zufälligen, mit der Religion ſelbſt, als dem Weſentlichen und Nothwendigen, nicht zulaſſen (F. 47.). S. Kirchenglaube, beſonders 14. ff.

Kant. Relig. II. St. Allg. Anm. S. 117. IV. St. II. Abſchn. S. 247.

Deſſ. Was heiſst ſich im Denk. orientiren. Berl. Mon. Oct. 1786. S. 321.

Deſſ. Streit der Facult. I. Abſchn. Anh. I. S. 45. — S. 47.

Offenherzigkeit

(*animus ingenuae indolis*, *ingénuité*,) die Naturanlage dazu, die ganze Wahrheit, die man weiſs, zu ſagen (R. 295. *)). K. räumt ein, wiewohl er es ſehr bedauert, daſs ſie in der menſchlichen Natur nicht angetroffen werde. Sie

mufs aber nicht mit der Pflicht der Aufrichtigkeit verwechfelt werden, welche darin befteht, dafs der Menfch alles, was er fagt, mit Wahrhaftigkeit fage, f. Gewiffen, 17. (R. 295.).

Ohngefähr,

blindes, (αὐτόματον, *cafus*, *hazard*). Die Unabhängigkeit des Zuftandes von der Nothwendigkeit durch Urfachen, nach Gefetzen der Caufalität, als einer Wirkung. Der Zuftand eines jeden Dinges in der Natur ift nothwendig, denn er ift in andern vorhergehenden Zuftänden nach empirifchen Gefetzen der Caufalität (Urfache und Wirkung) gegründet, fo dafs er aus jenen vorhergehenden in der Wahrnehmung gegebenen Zuftänden erfolgen mufste, f. Analogie der Urfache und Wirkung und Nothwendigkeit. Es ift hier nicht von einem blofs formalen und logifchen Grunde die Rede, welcher eine Erkenntnifs ift, aus der eine andere Erkenntnifs erkannt wird; dies heifst der Erkenntnifsgrund, und eine jede Erkenntnifs mufs allerdings auch einen folchen Erkenntnifsgrund haben. So ift mein Erkenntnifsgrund davon, dafs das Oel durch Hülfe eines Dochtes die Flamme ernährt, die Erfahrung; denn ich habe es fehr oft wahrgenommen (C. 279.).

2. Es ift aber hier eigentlich die Rede von dem materialen Grunde, d. i. von Gegenftänden und Handlungen, durch die der Zuftand einer Erfcheinung oder eines Naturdinges nothwendig in einen andern übergehen mufs, fo dafs der letztere die Wirkung oder die nothwendige Folge der Caufalität jener Gegenftände oder Handlungen ift, welche daher die Urfache heifsen. Es ift nehmlich ein Gefetz, (welches der Grundfatz der Caufalität heifst), ohne welches keine Er-

fahrung möglich wäre, dafs alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung *a priori* bestimmt ist, s. Analogie der Ursache und Wirkung. Daher giebt es keine Veränderungen in der Natur, die nicht Wirkungen wären, und als solche nicht aus gegebenen Ursachen nothwendig erfolgen müssten, folglich ist jeder Zustand (Inbegriff der durch Veränderung entstandenen Accidenzen) eines Dinges in der Natur nothwendig bestimmt. Dies ist ein Gesetz unsers Erkenntnifsvermögens, und da die ganze Natur nichts anders, als ein nach diesen Gesetzen Verknüpftes sinnlicher Eindrücke ist: so kann in der ganzen Natur uns nie etwas vorkommen, was nicht, in Ansehung seines Zustandes, durch etwas diesem Zustande Vorhergehendes, welches eben die Ursache heifst, nothwendig bestimmt wäre (C. 280.).

3. Diese Wirkungen sind aber stets Accidenzen, denn die Substanzen entstehen und vergehen nicht, sondern werden blofs durch das Entstehen und Vergehen ihrer Accidenzen oder ihres Zustandes verändert; also sind es nur die Verhältnisse oder Zustände (d. i. der Inbegriff der Accidenzen) der Dinge, nicht die Dinge selbst, welche durch ihre Natururfachen nothwendig bestimmt sind, s. Fatum, 3. ff. und Analogie der Substanzialität (C. 232.).

4. Daher ist nun der Satz: nichts geschieht (in der Natur) durch ein blindes Ohngefähr (*in mundo non datur casus*), ein Naturgesetz *a priori*; alles, was geschieht, ist nehmlich durch seine Ursache bestimmt, die zugleich der Erkenntnifsgrund der Möglichkeit des Geschehens ist. Dies ist ein eben solches Gesetz, wie das im Art. Fatum, 7. Dieser Grundsatz ist ebenfalls, wie jenes (Fatum, 8.), dynamisch, d. i. er betrifft blofs das Daseyn der Erscheinungen, nicht die

Anschauung derselben. Er ist aber, wie wir eben gesehen haben, eine Folge von dem Grundsatze der Causalität, der zu den Analogien der Erfahrung gehört, s. Analogie der Erfahrung (C. 281.).

5. Dieser Satz gehört demnach zu den Kategorien der Relation, und zwar zu derjenigen, welche die Causalität heifst. Er ist ein Gesetz, welches in der Verknüpfung der gesammten Erfahrung nichts zuläfst, was dem Verstande und dem ununterbrochenen Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der Einheit der Begriffe des Verstandes, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn ohne dieses Gesetz gäbe es Veränderungen ohne Ursachen, die sie bewirkten; sie wären also mit den übrigen Naturgegenständen und Veränderungen in keinem Zusammenhange, sondern ganz isolirt, und folglich wäre von ihnen gar keine Erfahrungserkenntnifs möglich. Der Verstand mit seinen Gesetzen ist es nehmlich allein, in dem die Einheit der Erfahrung, worin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, möglich wird (C. 282.).

6. Man kann von dem blinden Ohngefähr noch den blinden Zufall unterscheiden, welcher das Gegentheil von der blinden Nothwendigkeit ist, und also zur Modalität und nicht zur Relation gehört. Er besteht in der Unabhängigkeit des Daseyns des Zufälligen von allem Grunde, oder dafs etwas, dessen Gegentheil möglich ist, ohne allen Grund, warum dasselbe und nicht sein Gegentheil existirt, vorhanden ist. So wie aber alle Nothwendigkeit durch das Gesetz der Causalität bedingt ist, so ist es auch aller Zufall, und es giebt so wenig einen blinden Zufall in der Natur (*in mundo non datur mere contingens*) als eine blinde Nothwendigkeit. Alles, was in der Natur geschieht, ist zufällig, d. h.

ſein Gegentheil iſt möglich, aber doch nur bedingt (hypothetiſch), d. i. unter Vorausſetzung einer Urſache, durch die dieſer Zuſtand in das Gegentheil deſſelben verändert wird; und alles, was in der Natur geſchieht, iſt nothwendig, d. h. ſein Gegentheil iſt nicht möglich, aber wieder nur bedingt (hypothetiſch), d. i. unter Vorausſetzung einer Urſache, durch welche dieſer Zuſtand und nicht ſein Gegentheil vorhanden ſeyn muſs. Beides beruhet alſo darauf, daſs es kein blindes Ohngefähr giebt, ſondern alles durch Natururſachen bedingt iſt.

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II B. II. H. III. Abſchn. S. 323. — S. 279. f.

Ontologie,

ſ. Transſcendentalphiloſophie.

Ontologiſcher Beweis

für das Daſeyn Gottes, ſ. Gott, 31. ff.

Ontotheologie,

ſ. Theologie.

Oppoſition,

Entgegenſetzung (*oppoſitio*, *oppoſition*). Die Aufſtellung zweier Sätze, wovon der eine dasjenige aufhebt, was durch den andern geſetzt wird. So iſt die Aufſtellung der beiden Sätze: die Welt iſt endlich, und, die Welt iſt unendlich, eine Entgegenſetzung, denn durch den erſtern wird die Endlichkeit der Welt behauptet, durch

den letztern aber aufgehoben. Endlich und unendlich ſind nehmlich einander entgegengeſetzt, d. i. das letztere (unendlich) hebt dasjenige auf, was durch das erſtere (endlich) geſetzt wird. Aber auch die Aufſtellung der beiden Sätze: die Welt iſt unendlich, und, die Welt iſt nicht unendlich, iſt eine Entgegenſetzung, denn die Verneinung im letztern hebt die Behauptung im erſtern auf (C. 530. f. S. II, 62.).

2. Dieſe beiden Entgegenſetzungen ſind indeſſen ſehr verſchieden. Die letztere kann man eine Analytiſche Oppoſition, (*oppoſitio analytica, oppoſition analytique*,) nennen. Analytiſche oder logiſche Oppoſition iſt, wenn die Entgegenſetzung bloſs in der logiſchen Form der Urtheile liegt. Wenn zwei Urtheile gleichen Inhalt haben, alſo Subject und Prädicat in beiden die nehmlichen ſind, und nur die Qualität (die Bejahung und Verneinung) in beiden verſchieden iſt. Solcher analytiſchen Oppoſitionen giebt es drei: die contradictoriſche, conträre und ſubconträre (L. 181.). In engerer Bedeutung nennt K. bloſs die contradictoriſche die analytiſche oder logiſche Oppoſition. Contradictoriſche Oppoſition oder Entgegenſetzung des Widerſpruchs (*oppoſitio contradictoria, oppoſition contradictoire*). Sie beſteht in der Entgegenſetzung zweier einander contradictoriſch entgegengeſetzten oder widerſprechenden Urtheile. So iſt die Oppoſition in dem disjunctiven Urtheile: ein Cörper iſt entweder wohlriechend, oder er iſt nicht wohlriechend, eine contradictoriſche Oppoſition; denn es enthält zwei contradictoriſch entgegengeſetzte Urtheile, d. i. ſolche, da das eine das andre ſo aufhebt, daſs kein drittes möglich iſt, und alſo eins von beiden Urtheilen durchaus wahr ſeyn muſs. Ein Cörper muſs durchaus entweder wohlriechend oder nicht wohlriechend ſeyn, denn ge-

ſetzt er rieche gar nicht, ſo iſt er nicht wohlriechend, und alſo gilt von ihm das letztere Urtheil. Dies iſt ein logiſcher Grundſatz, welcher der Satz des ausſchlieſsenden dritten (*principium excluſi medii inter duo contradictoria*) heiſst. Auf dieſen Satz, welcher behauptet, daſs jedes Prädicat einem Subject entweder zukomme oder nicht, gründet ſich die logiſche Nothwendigkeit eines Erkenntniſſes, daſs nehmlich nothwendig ſo oder anders geurtheilt werden müſſe, d. i. daſs das Gegentheil falſch ſei (L. 75.). Sagt man demnach: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich oder nicht unendlich (*non eſt infinitus*), ſo muſs, wenn der erſtere Satz: die Welt iſt unendlich, falſch iſt, der letztere Satz in dieſem disjunctiven Urtheile nothwendig wahr ſeyn, weil er das contradictoriſche Gegentheil des erſtern iſt: die Welt muſs nicht unendlich ſeyn. Geſetzt nehmlich, die Welt wäre der Quantität (Gröſse) nach etwas ganz Unbeſtimmtes, und weder der Begriff des unendlichen noch der des endlichen auf die Welt anwendbar, ſo wäre es doch wahr, daſs die Welt nicht unendlich wäre. Denn dadurch, daſs eine unendliche Welt verneint wird, wird nicht eine endliche behauptet, ſondern bloſs eine unendliche aufgehoben (C. 531.). Die contradictoriſchen Urtheile nennt man widerſprechende Sätze (L. 182.).

3. Conträre Oppoſition oder Entgegenſetzung des Widerſtreits (*oppoſitio contraria, oppoſition contraire*). Sie beſteht in der Entgegenſetzung zweier conträren oder einander widerſtreitenden Urtheile. Urtheile ſind aber einander conträr oder widerſtreiten einander, wenn ſie beide allgemeine Sätze ſind, bei den nehmlichen Subjecten und Prädicaten, nur daſs der eine bejahet und der andere verneint. So iſt die Oppoſition in den beiden Urtheilen, alle Cörper ſind vergänglich, und, kein Cörper iſt vergäng-

lich, eine conträre Oppoſition. Von ſolchen Urtheilen ſagt das eine mehr aus, als das andere; denn der erſte Satz behauptet, alle Cörper ſind vergänglich, ſollte nun der andere Satz eben ſo viel ausſagen, ſo müſste er den erſten bloſs aufheben, und ſagen: nicht alle Cörper ſind vergänglich, d. i. einige Cörper ſind nicht vergänglich. Aber der conträre Satz hebt nicht bloſs das alle auf, ſondern geht weiter, und behauptet: kein, gar kein Cörper iſt vergänglich, d. i. von allen Cörpern muſs man die Vergänglichkeit verneinen. In dieſem Ueberflüſsigen nun, daſs er auſser der Verneinung des andern Satzes noch mehr ausſagt, kann nun eine Falſchheit liegen. Folglich können zwar nicht beide Sätze wahr ſeyn, aber ſie können beide falſch ſeyn. Es kann falſch ſeyn, daſs alle Cörper vergänglich ſind, es kann aber auch falſch ſeyn, daſs kein Cörper vergänglich iſt, indem vielleicht einige vergänglich ſind, andere nicht. In Anſehung dieſer Urtheile gilt daher nur der Schluſs von der Wahrheit des einen auf die Falſchheit des andern; aber nicht von der Falſchheit des einen auf die Wahrheit des andern. (S. 183.). Dies iſt eine analytiſche oder logiſche Oppoſition.

4. Dialektiſche Oppoſition, Entgegenſtellung (*oppōſitio dialectica, oppoſition dialectique*). Sie iſt eine Entgegenſtellung ſolcher Urtheile, wo die Entgegenſetzung in dem Inhalt der Urtheile liegt, oder in der logiſchen Materie derſelben. So iſt in dem disjunctiven Urtheile: ein jeder Cörper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, eine dialektiſche Oppoſition; denn beide Urtheile: ein jeder Cörper iſt gut riechend, und, ein jeder Cörper iſt nicht-gut riechend, bejahen, aber die Entgegenſetzung iſt in den beiden Prädicaten: gut riechen, nicht-gut riechen. Hier hebt ſich nicht nur gut und nicht gut einander auf, aber riechend iſt in beiden Prädica-

ten, und da kann es möglich feyn, dafs ein Cörper gar nicht riecht, dann riecht er weder gut, noch nicht gut, fondern er riecht gar nicht. In der dialektifchen Oppofition können alfo beide Urtheile falfch feyn. (C. 531. M. I. 610.)

Diefe Oppofition gebrauchte fchon ein grofser Mann der alten Zeit, um die Dogmatiker irre zu machen, welche die Natur diefer Sätze nicht gehörig kannten. Dies war Zeno, ein fcharffinniger Dialektiker aus Elea in Italien, gebohren in der 71. Olympiade, ein Schüler des grofsen Parmenides. Plato befchuldigte aber den Zeno, wegen feines Gebrauchs der dialektifchen Oppofition, einer muthwilligen Sophifterei. Allein Zeno drang in die feinften Spitzfindigkeiten der Metaphyfik ein, und fetzte, wie Plato meinte, blofs dadurch in Verlegenheit, dafs er einerlei Satz durch fcheinbare Argumente zu beweifen, und bald darauf durch andere eben fo ftarke wieder umzuftürzen fuchte. Er behauptete: Gott (vermuthlich war es bei ihm nichts als die Welt) fei weder endlich noch unendlich. Denn das Unendliche habe weder Mitte, noch Anfang, noch Ende, noch Theile, und fei folglich ein Unding; was aber fei, könne nicht wie ein Unding feyn; das Wirkliche aber begrenze fich durch einander, wenn es mehrere wären; wäre es aber nur eins, fo fei es durch nichts begrenzt, folglich müfsten es mehrere Götter (Welten) geben, wovon er das Gegentheil vorher bewiefen hatte, oder einen Gott (eine Welt), welches nicht möglich fei. So behauptete er ferner: Gott fei weder in Bewegung, noch in Ruhe. Das Unbewegliche fei ein Unding; denn kein anderes könne zu ihm, und daffelbe komme zu nichts anderm. Solle fich aber etwas bewegen, fo müffe es mehr als Eins geben, denn das Eine müffe fich nach dem Andern hinbewegen. Zur Bewegung gehörten wenigftens zwei, oder mehr Dinge als eins. So bewies er, dafs Gott kei-

nem andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich fei (*Ariftotelis lib. de Xen. Zen. et Gorgia.* Κεφ. γ.). Es fchien nun denen, die den Zeno beurtheilen wollten, er habe zwei einander widerfprechende Sätze ableugnen wollen, welches (nach 3.) ungereimt wäre. Plutarch fagt z. B. von ihm, er habe durch feine einander widerfprechenden Behauptungen (δ. ἐναντιολογιας) alles zweifelhaft gemacht (Stäudlin Gefch. des Skepticism B. 1. S. 216. *)). Kant aber findet nicht, dafs ihm diefes mit Recht zur Laft gelegt werden könne. Dafs die Welt, wenn er nehmlich fich das Univerfum unter Gott dachte, weder endlich, noch unendlich fei, ift ganz richtig, f. Antinomie, 3. A. a. u. 4. A. a. Es ift ferner richtig, dafs das Univerfum weder in Ruhe (in feinem Orte beharrlich gegenwärtig) fei, noch fich bewege (feinen Ort verändere; denn alle Oerter find nur im Univerfum, folglich kann das Univerfum an keinem Orte feyn, und fich daher weder bewegen noch in Ruhe feyn. Wenn das Weltall alles, was exiftirt, in fich fafst, fo ift es auch in diefer Rückficht keinem andern Dinge weder ähnlich noch unähnlich. Denn es giebt aufser dem Weltall kein anderes Ding, mit dem es könnte verglichen werden, fo dafs es ihm ähnlich oder unähnlich feyn könnte. Die Entgegenfetzung liegt bei diefen Sätzen immer in den Prädicaten, denn die Sätze find immer beide allgemein verneinend: die Welt ift nicht endlich, und fie ift nicht unendlich, welche Zeno immer beide für falfch erklärt. Die Falfchheit folcher Urtheile beruhet nehmlich darauf, dafs fie eine unftatthafte Bedingung vorausfetzen, z. B. dafs das Weltall an einem Ort fei, oder es aufser ihm ein anderes Ding gebe, mit dem das Weltall verglichen werden könne. Nun ift das falfch; wenn alfo eine folche Bedingung wegfällt, unter welcher allein jeder diefer einander widerftreitenden Sätze gelten kann, fo fallen auch die Sätze felbft alle beide weg (C. 530. f. M. I, 609.).

Sagt man demnach: die Welt ift dem Raume nach entweder unendlich, oder endlich (nichtunendlich), fo können beide Sätze falfch feyn. Beide Sätze find fich nehmlich einander nicht contradictorifch, fondern dialektifch entgegengefetzt, und der entgegengefetzte Satz hebt den andern nicht auf, fondern die Entgegenftellung liegt in den Prädicaten.

Jene widerftreitenden Sätze heifsen eigentlich fo: die Welt ift entweder ein unendliches, oder nicht unendliches Ganze. Beides ift falfch, wenn die Vorausfetzung, dafs die Welt kein Ganzes fei, falfch ift. Dies ift aber wirklich der Fall, weil fie gar nicht als ein vollendetes Ganze exiftirt, fondern nur fo zu exiftiren fcheint, welcher Schein weil er nicht wegzufchaffen ift, fondern zur Natur unfers Erkenntnifsvermögens gehört, transfcendental ift. Denn die Sinnenwelt exiftirt nur in unfern Anfchauungen und in unferm Verftande, und bleibt nicht etwa, wenn auch der endliche oder unendliche Rückgang in der Reihe der Erfcheinungen aufgehoben wird, fie ift alfo nur in diefen Erfcheinungen und folglich nur fo weit vorhanden, als menfchliche Anfchauungen jedesmal reichen. Aber hier ift auch nicht ihr Ende, fondern, wird die Anfchauung irgend einmal wodurch erweitert, fo erweitert fich die Gröfse der Welt, die nichts anders als ein Inbegriff finnlicher und nach Verftandesgefetzen verknüpfter Eindrücke ift. Sie ift daher weder als endlich, noch als unendlich gegeben, fondern geht in unbeftimmte Weite nach allen Gegenden des Raums, und ift nur im empirifchen Regreffus (Rückgang in der Erfahrung) der Reihe der Erfcheinungen und aufser derfelben für fich gar nicht anzutreffen. Diefe Reihe der Erfcheinungen ift jederzeit bedingt, z. B. jeder Raum fetzt einen andern voraus, der ihn begrenzt. Alfo ift diefe Reihe niemals ganz gegeben, und die Welt ift alfo

kein unbedingtes Ganzes. Folglich existirt sie auch nicht als ein Ganzes, weder mit unendlicher, noch endlicher Grösse (C. 531. ff. M. I, 611. 612.).

Die absolute Totalität oder Vollständigkeit der Grösse in der Erscheinung, oder die unbedingte Vollständigkeit der Erscheinungen unter dem Namen der Welt, ist eine kosmologische Idee (s. Kosmologisch und Natur) und zwar nach der Ordnung der Kategorien die erste. Was nun jetzt von ihr gesagt worden ist, das gilt auch von allen übrigen. Es giebt nehmlich noch drei solche kosmologische Ideen: die absolute Totalität der Theile in einer gegebenen Erscheinung, die absolute Totalität der über einander geordneten Ursachen, und die absolute Totalität der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen. In den Erscheinungen ist die Reihe der Bedingungen, der Theile, der Ursachen, des Zufälligen, nur in der Verknüpfung der vorhergehenden Bedingungen, auf die ich zurückgehe, in der Erscheinung, nicht aber an sich, als in einem eigenen Dinge anzutreffen, welches vorhanden sei, wenn ich diesen Rückschritt von Bedingung zu Bedingung in der Erscheinung auch nicht thue. Daher werde ich sagen müssen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erscheinung ist an sich weder endlich noch unendlich. Denn Erscheinung ist ja nichts an sich selbst existirendes, und die Theile werden ja erst dadurch gegeben, dass man in der Zerlegung der Synthesis oder Verknüpfung von der Theilung des Ganzen zur Theilung der Theile, und von dieser zur Theilung der dadurch aufs neue gegebenen Theile, und so immer weiter in der Theilung fortgeht. Dieser Fortgang in der Theilung aber ist niemals vollendet, und also weder als endlich, noch als unendlich gegeben. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Ursachen. Man geht

auch hier von Bedingung zu Bedingung oder einer Urſache zur andern fort, als könnte man einmal eine unbedingt nothwendige Urſache erreichen. Allein dieſe Reihe von Urſachen kann ihrer Vollſtändigkeit nach niemals weder als endlich, noch als unendlich angeſehen werden, weil ſie als Reihe einander untergeordneter Vorſtellungen nur im Fortgange von einer Bedingung des Daſeyns zur andern beſteht. Vor dieſem Aufſteigen von Urſache zu Urſache aber kann dieſe Reihe gar nicht exiſtiren, weil ſie auſser unſern Vorſtellungen, als eine Reihe von Dingen an ſich gar nicht vorhanden iſt. (C. 533. M. I. 613.).

Dies iſt die Art, wie die Antinomie der reinen Vernunft (ſ. Antinomie) bei ihren kosmologiſchen Ideen gehoben wird. Man kann aber auch umgekehrt aus dieſer Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatiſchen, aber doch kritiſchen und doctrinalen Nutzen ziehen. Man kann nehmlich die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen dadurch indirect beweiſen, wenn Jemand etwa an dem directen Beweiſe (ſ. Expoſition, 4. ff. und Idealismus, 2.) nicht genug hätte. Der Beweis beſtehet in folgendem hypothetiſchen Schluſs, deſſen Conſequens ein disjunctives Urtheil iſt, und den man ein Dilemma nennt:

Oberſatz: Antecedens: Wenn die Welt (der Inbegriff aller Erſcheinungen) ein an ſich exiſtirendes Ganzes iſt: (disjunctives Conſequens) ſo iſt ſie entweder endlich, oder unendlich;

Unterſatz: Nun iſt ſie weder endlich, noch unendlich (ſ. Antinomie, 5. A. a.);

Schluſsſatz: Alſo iſt es falſch, daſs die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes ſei.

Der Unterſatz eines ſolchen Dilemma bejahet, daſs das Conſequens, alle Glieder hindurch (deren es hier zwei giebt: die Welt iſt endlich, die Welt iſt unendlich), falſch ſei, und der Schluſsſatz bejahet, daſs das Antecedens falſch ſei; denn von der Falſchheit des Conſequens gilt der Schluſs auf die Falſchheit des Antecedens (L. 203. f.).

Hieraus folgt alſo, daſs Erſcheinungen überhaupt auſser unſern Vorſtellungen nichts ſind. Das iſt es aber, was Kant unter der transſcendentalen Idealität der Erſcheinungen verſteht, und was zu beweiſen war (C. 534. f. M. I. 614.).

Man ſiehet hieraus, daſs die Beweiſe der vierfachen Antinomie (ſ. Antinomie, 3.) nicht Blendwerke, ſondern gründlich ſind. Sie beweiſen nehmlich unter der Vorausſetzung, daſs Erſcheinungen oder eine Sinnenwelt Dinge an ſich ſelbſt wären. Der Widerſtreit der daraus gezogenen Sätze:

die Welt iſt endlich, und ſie iſt unendlich;

die Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es iſt nichts einfaches in der Welt;

es giebt in der Welt einen freien Willen, und in der Welt iſt alles nothwendig;

zur Welt gehört eine ſchlechthin nothwendige Urſache, und es giebt gar kein ſchlechthin nothwendiges Weſen;

entdeckt aber, daſs in der Vorausſetzung: daſs die Sinnenwelt ein Ding an ſich ſei, eine Falſchheit liege, und bringt uns dadurch zur Entdeckung der wahren Beſchaffenheit der Gegenſtände der Sinne, nehmlich, daſs ſie bloſs Erſcheinungen,

oder Vorftellungen unfrer Sinnlichkeit find. Die transfcendentale Dialektik thut alfo dadurch nicht der Zweifelfucht (dem Skepticismus), wohl aber der fkeptifchen Methode einen Vorfchub, die an diefem dialektifchen Verfuch der Aufdeckung des unferm Erkenntnifsvermögen anklebenden Scheins, durch Aufftellung jenes Widerftreits in der Antinomie, ein Beifpiel ihres grofsen Nutzens aufweifen kann. Denn, wenn man auf diefe Weife die Beweife der Vernunft in ihrer gröfsten Freiheit gegen einander auftreten läfst, fo liefern fie zwar zuletzt nicht dasjenige, was man fuchte, aber dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unfrer Urtheile dienliches (C. 535. M. I. 615.).

Noch mache ich auf die Wichtigkeit des Unterfchiedes zwifchen unendlichen und negativen Urtheilen aufmerkfam, der durch die Arten der Oppofition, die jetzt erläutert worden find, recht in die Augen fällt. Bei der contradictorifchen und conträren Oppofition find es das bejahende und verneinende Urtheil, bei denfelben Subjecten, die fich einander widerfprechen oder widerftreiten; bei der conträren oder dialektifchen Oppofition find es aber das bejahende und unendliche Urtheil (f. Limitation), welche fich einander widerftreiten. In der allgemeinen oder Elementarlogik, wo nicht auf den Inhalt der Urtheile, fondern auf die Form derfelben gefehen wird, find die unendlichen Urtheile den bejahenden gleich, weil bei den erftern die Verneinung im Prädicat und nicht in der Form liegt, allein dem Inhalt nach find fie verneinend. Nur allgemein bejahende und allgemein verneinende Sätze find einander conträr entgegengefetzt, weil der allgemein verneinende Satz den allgemein bejahenden Satz nicht blofs aufhebt, fondern noch etwas Neues fetzt. Der Satz: alle Menfchen find fterblich, wird von dem: kein Menfch

iſt ſterblich, nicht bloſs aufgehoben, denn das thut ſchon der beſonders verneinende Satz: einige Menſchen ſind nicht ſterblich; ſondern es wird damit auch behauptet, daſs auſser einem oder einigen Menſchen auch alle übrigen ſterblich ſind.

6. Logiſche Oppoſition (*oppoſitio logica, oppoſition logicale*) iſt zwar, in engerer Bedeutung, auch die Oppoſition durch Widerſpruch, wie die analytiſche, allein man thut doch wohl, daſs man den Namen logiſche Oppoſition gebraucht, wenn man die Oppoſition des Widerſpruchs nicht der dialektiſchen, ſondern der realen Oppoſition entgegen ſetzen will. Man hatte, ehe Kant ſeinen Verſuch, den Begriff der negativen Gröſsen in die Weltweisheit einzuführen (Königsberg 1763), ſchrieb, ſein Augenmerk einzig und allein auf die Oppoſition durch den Widerſpruch, oder höchſtens auf die Oppoſitionen, die aus den logiſchen Formen der Urtheile erfolgen, gerichtet. Die logiſche Oppoſition beſtehet nun nach dieſer Bedeutung darin, daſs von demſelben Subject der nehmliche Begriff, der von ihm bejahet wird, auch verneint wird. Die Folge dieſer logiſchen Verknüpfung iſt gar nichts, ein Unding (*nihil negativum, irrepraeſentabile*), ſ. Ding, 4. β., wie der Satz des Widerſpruchs: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht, es ausſagt. Ein Cörper in Bewegung iſt ein logiſches Etwas, (*cogitabile*), ein Cörper, der nicht in Bewegung iſt, iſt auch ein logiſches Etwas, d. i. beides läſst ſich denken, es enthält der Begriff keinen Widerſpruch. Allein ein ſich bewegender Cörper, der nicht in Bewegung wäre, iſt gar nichts. Bei der logiſchen Oppoſition *) wird alſo nur auf die-

*) Das Wort Repugnanz, Widerſtreit, das K. damals gebrauchte, paſst beſſer für die Entgegenſetzung in conträren Urtheilen.

jenige Beziehung geſehen, dadurch die Prädicate einander und ihre Folgen durch den Widerſpruch aufheben. Welches von beiden, dem Inhalt nach, wahrhaftig bejahend (Realität) und welches wahrhaftig verneinend (Negation) ſei, darauf hat man hierbey gar nicht acht. Z. E. das finſtere Ding iſt nicht finſter, iſt ein Widerſpruch. Das erſtemal wird finſter von dem Dinge logiſch bejahend prädicirt, das zweitemal logiſch verneinend, obgleich finſter dem Inhalt nach verneinend, oder im metaphyſiſchen Verſtande eine Negation iſt, denn es bedeutet die Verneinung des Lichts. Uebrigens könnte man auch alle Oppoſition der logiſchen Form der Urtheile nach, alſo die contradictoriſche, die conträre und die ſubconträre logiſche Oppoſitionen nennen. Der logiſchen Oppoſition des Widerſpruchs ſetzt aber Kant entgegen (S. II, 62. ff.)

7. die reale Oppoſition, Realoppoſition, Realrepugnanz (*oppoſitio realis*, *oppoſition reale*). Dies iſt eine Entgegenſetzung ohne Widerſpruch. Sie beſtehet nehmlich darin, daſs nicht die Begriffe, ſondern die Dinge oder ihre wirklichen Beſchaffenheiten einander entgegengeſetzt werden. Es hebt hier auch eins dasjenige auf, was durch das andere geſetzt iſt; allein die Folge iſt Etwas (Reales) *). Bewegkraft eines Cörpers nach einer Gegend und eine gleiche Beſtrebung eben deſſelben in entgegengeſetzter Richtung widerſprechen ſich einander nicht, und ſind in dem Cörper zuſammen möglich. Die Folge davon iſt die Ruhe, welche Etwas iſt, nicht nur ein Denkbares (*repraeſenta-*

*) Kant ſagt Denkbares (*cogitabile*). Allein es iſt nicht bloſs ein logiſches Etwas, ſondern auch ein metaphyſiſches Etwas, welches man durch das Wort Real ausdrückt.

bile), denn ihr Begriff enthält keinen Widerſpruch, ſondern auch ein Reales, denn der Begriff hat einen Gegenſtand, der empfunden werden kann. Es iſt dieſes gleichwohl eine wahre Entgegenſetzung. Denn was durch die eine Tendenz (Kraft nach einer gewiſſen Richtung), wenn ſie allein wäre, geſetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen gehören doch dem Dinge zuſammen an, und ihre Wirkung, die Ruhe, kann empfunden werden. Dennoch iſt dieſe Wirkung auch Nichts; denn wären beide Tendenzen nicht im Cörper, ſo würde eben daſſelbe, nehmlich Ruhe, ſtatt finden. Allein dies iſt doch ein ganz anderes Nichts, als das beim Widerſpruch. Denn das Widerſpruchsnichts war ein eigentliches Unding, das Nichts aber des realen Widerſtreits iſt eine transſcendentale Verneinung (*nihil privativum*). Jenes iſt ein Nichts, das ſich gar nicht denken läſst (*irrepraeſentabile*), dieſes läſst ſich denken, nehmlich als Mangel eines beſtimmten Gegenſtandes, ſ. Ding, 2. *β*. Die Arithmetiker wenn ſie dieſes Nichts, in Anwendung auf Zahlen, als Mangel aller Zahl betrachten, nennen es Zero oder Null, und bezeichnen es durch 0. Dieſe Realrepugnanz (realer Widerſtreit) beruht alſo auf der Beziehung zweier Realitäten A und B in einem und demſelben Dinge. Folglich verneint die eine Realität A nicht, was die andere B bejahet, denn Realitäten verneinen gar nicht, ſondern bejahen ſtets; da aber doch beide, A und B, mit einander im Widerſtreit ſind, ſo heben ſich ihre Wirkungen einander auf, und ſind dieſe einander ganz gleich, ſo erfolgt weder von der einen noch von der andern eine Wirkung, ſondern dieſe iſt dem Zero oder der Null der Arithmetiker gleich. Setzet, Jemand habe die Activſchuld 100 Rthl., oder habe von einem Andern 100 Rthl. zu fordern, ſo iſt dies eine Realität A, denn er hat eine wirkliche Einnahme von 100 Rthl. zu fordern. Es habe

aber eben derſelbe auch eine Paſſivſchuld von 100 Rthl. oder ſei einem Andern 100 Rthl. ſchuldig, ſo iſt dies auch eine Realität B, denn er hat eine wirkliche Ausgabe von 100 Rthl. zu machen. Beide Schulden zuſammen heben ſich einander auf, und die Wirkung davon iſt Zero oder Null, d. i. er hat eigentlich Nichts im Vermögen, von dieſen 100 Rthl. nichts zu bekommen, aber dann auch nichts wegzugeben, er beſitzt davon eigentlich nichts. Man ſiehet leicht ein, daſs dieſes Zero ein verhältniſsmäſsiges (relatives) Nichts ſei, indem nehmlich nur eine gewiſſe Folge nicht iſt. Bei der Aufhebung durch den Widerſpruch aber iſt ſchlechthin (abſolut) Nichts, denn wer 100 Rthl. Activſchuld und Paſſivſchuld hat, der beſitzt nur Nichts in Beziehung auf die Activſchuld; wenn man aber 100 Rthl. hat und nicht hat, ſo hat man nicht Nichts in Beziehung auf etwas, ſondern die ganze Vorſtellung iſt imaginär, es iſt an und für ſich gar nichts, was man ſich vorſtellen will. Das eigentliche Unding, das aus dem Widerſpruch folgt, iſt eigentlich gar keine Vorſtellung, ſondern nur ein Beſtreben, ſich etwas logiſch Unmögliches zu denken. Demnach kann dieſes Unding nicht durch Zero = 0 ausgedrückt werden, denn dieſes enthält keinen Widerſpruch, ſondern nur die Aufhebung eines realen Etwas. Es läſst ſich denken, daſs eine gewiſſe Bewegung nicht ſei. Die Ruhe iſt die Abweſenheit einer gewiſſen möglichen Empfindung, nehmlich der der Bewegung, alſo iſt ſie zwar eine Negation, aber doch auch noch mehr als bloſs denkbar, weil ſie durch die Abweſenheit der Empfindung realiſirt wird. Daſs aber ein bewegtes Ding ſich nicht bewege, läſst ſich gar nicht einmal denken, folglich noch weniger empfinden (S. II, 62. ff.).

Die Mathematiker bedienen ſich dieſer realen Entgegenſetzung bei ihren Gröſsen, und um ſolche anzuzeigen, bezeichnen ſie die beiden ein-

ander entgegengeſetzten Gröſsen mit dem Zeichen + und —, z. B. die 100 Rthl. Activſchulden mit + 100, und die 100 Rthl. Paſſivſchulden mit — 100, oder auch umgekehrt. Denn da eine jede ſolche Entgegenſetzung gegenſeitig iſt, ſo daſs wenn z. B. die Activſchulden den Paſſivſchulden, die Paſſivſchulden damit zugleich den Activſchulden entgegengeſetzt werden, ſo iſt es einerlei vor welchen + und vor welchen — geſetzt wird, nur daſs dann das eine immer als das Entgegengeſetzte von dem andern betrachtet, in allem übrigen aber nicht weiter, als etwa in der Gröſse, von dem andern unterſchieden iſt. Ein Schiff reiſe z. B. von Portugall aus nach Braſilien, welches von Portugall aus gegen Abend liegt, ſo daſs das Schiff zu dieſer Fahrt Morgenwind nöthig hat. Man bezeichne nun die Längen aller der Wege, die es mit dem Morgenwinde zurücklegt, mit +, und die mit dem Abendwind zurückgelegten mit —. Die Zahlen ſelbſt ſollen Meilen bedeuten, z. B. + 4 heiſsen 4 Meilen nach Abend zu, und — 4 bezeichne 4 Meilen nach Morgen zu. So iſt die Fahrt in 7 Tagen + 12 + 7 — 3 — 5 + 8 = 19 Meilen, die es nach Weſten oder Abend zu gekommen iſt. Diejenigen Gröſsen, vor denen — ſteht, haben dieſes nur als ein Zeichen der Entgegenſetzung, in ſo fern ſie mit ſolchen, die + vor ſich haben, zuſammengenommen werden ſollen. Sollen ſie aber mit ſolchen, vor welchen auch — ſteht, zuſammengenommen werden, ſo findet keine Entgegenſetzung mehr ſtatt, weil dieſe nur zwiſchen + und — ſtatt hat. Nun iſt die Subtraction ein Aufheben, welches geſchieht, wenn entgegengeſetzte Gröſsen zuſammengenommen werden. Folglich kann das —, das auch als Zeichen der Subtraction gebraucht wird (ſ. Conſtruiren, 9. b.), ſo daſs beide Bedeutungen gemeiniglich mit einander verwechſelt werden, hier nicht das Zeichen der Subtraction ſeyn, ſondern + und — zuſammen können nur erſt eine Abziehung oder

Subtraction bezeichnen. Daher — 4 — 5 = — 9 gar keine Subtraction bezeichnet, ſondern eine wirkliche Vermehrung und Zuſammenthuung (Addition) von Gröſsen einerlei Art iſt. Aber + 9 — 5 = 4 bedeutet eine Abziehung (Subtraction). Denn die Zeichen der Entgegenſetzung + und — deuten an, daſs die eine Zahl 5 in der andern 9 ſoviel aufhebe, als ihr gleich iſt, nehmlich 5. Eben ſo bedeutet das Zeichen + für ſich allein eigentlich keine Addition, ſondern nur, wenn die Zahl, vor der es ſteht, in Verbindung mit einer andern Zahl gedacht werden ſoll, vor der auch + ſteht. Soll aber eine Zahl, vor der + ſteht, mit einer, vor der — ſteht, zuſammen genommen werden, ſo kann dieſes nicht anders als vermittelſt der Entgegenſetzung geſchehen, und da bedeutet das Zeichen + ſowohl als das — zugleich eine Subtraction, nehmlich daſs eine Gröſse in der andern ſo viel, als ihr gleich iſt, aufhebe. So fern alſo die Zeichen einerlei ſind, ſo müſſen die bezeichneten Gröſsen ſchlechthin ſummirt (addirt) werden, in ſo fern ſie aber verſchieden ſind, können ſie nur durch eine Entgegenſetzung, d. i. vermittelſt der Subtraction zuſammengenommen werden. Demnach dienen dieſe zwei Zeichen in der Mathematik *) nur, um diejenigen Gröſsen zu unterſcheiden, die einander entgegengeſetzt ſind. Dadurch kann man zweierlei erkennen, erſtlich dieſes Gegenverhältniſs, und zweitens zu welcher Art Gröſsen der Reſt nach der Subtraction gehöre. Hätte man in dem Exempel von der Reiſe nach Braſilien den Weg durch den Oſtwind mit — bezeichnet, ſo wäre daſſelbe herausgekommen, nur hätte der Reſt das Zeichen — gehabt (S. II, 64. ff.).

*) Kant hielt ſie damals noch für eine Gröſsenwiſſenſchaft, ſ. Mathematik.

Wenn nun eine Gröſse mit einer andern nicht anders als durch Entgegenſetzung kann zuſammen genommen werden, ſo heiſst ſie in Anſehung dieſer andern Gröſse, welche dann eine poſitive genannt wird, eine negative Gröſse. Man kann alſo keine Gröſse ſchlechthin negativ nennen, ſondern nur in Beziehung auf eine ihr entgegengeſetzte, ſo daſs man ſagen muſs, daſs + a und — a eins die negative Gröſse des andern ſei. Die Mathematiker nennen zwar gewöhnlich die mit — bezeichneten Gröſsen negative, verſtehen aber immer darunter, daſs ſie die einer andern mit + bezeichneten entgegengeſetzten ſind. Dieſe Entgegenſetzung zweier Gröſsen iſt nun die reale, und nicht bloſs Gröſsen, ſondern auch andre Dinge können auf dieſe Art einander entgegengeſetzt werden. Es ſeien + 8 Capitalien, — 8 Paſſivſchulden, ſo können beide einer und derſelben Perſon zukommen. Indeſſen heben ſie ſich einander auf, und die Folge iſt Zero oder Null. Man kann daher die Paſſivſchulden negative Capitalien, eben ſo aber auch die Capitalien negative Schulden nennen. Das heiſst aber nicht, daſs die Schulden Negationen oder bloſse Verneinungen von Capitalien wären, denn alsdenn hätten ſie ſelber die 0 zum Zeichen; ſondern daſs die Schulden poſitive Gründe der Verminderung der Capitalien ſeien. Der Ausdruck negative Gröſsen iſt daher eigentlich nicht beſtimmt genug, weil es nicht die Gröſse, ſondern ihr Verhältniſs iſt, was damit bezeichnet werden ſoll. Denn negative Gröſsen würden überhaupt Verneinungen (Negationen) bedeuten, welches aber gar nicht der angegebene mathematiſche Begriff dieſer Gröſsen iſt. Die Realoppoſition giebt erſt dieſen Begriff, und an und für ſich kann es keine ſolche negative Gröſsen geben. Um indeſſen ſogleich in den Ausdrücken zu erkennen zu geben, daſs das eine der entgegengeſetzten nicht das contradictoriſche Gegentheil des andern (und alſo bloſse Negation

= o) iſt: ſo kann man nach der Methode der Mathematiker z. B. das Untergehen ein negatives Aufgehen, das Fallen ein negatives Steigen u. ſ. w. nennen. Es iſt aber klar, daſs man, da alles hier auf das Gegenverhältniſs ankömmt, auch das Aufgehen ein negatives Untergehen u. ſ. w. nennen kann. Allein es iſt am ſchicklichſten, dem, worauf die Abſicht vorzüglich gerichtet iſt, den Namen des Negativen beizulegen. So iſt es z. B. ſchicklicher, Schulden negative Capitalien zu nennen, als umgekehrt. Man kann auch das dem andern entgegengeſetzte die Negative (Sache) von dem andern nennen. Z. E. das Untergehen iſt das Negative des Aufgehens (S. II, 67. ff.).

Bei dieſer Realentgegenſetzung iſt folgender Satz als eine Grundregel zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur ſtatt, in ſo ferne von zwei Dingen als poſitiven Gründen eins die Folge des andern aufhebt. Es ſei Bewegkraft ein poſitiver Grund, ſo kann ein realer Widerſtreit nur ſtatt finden, in ſo ferne eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung iſt, ſo daſs ſie einander gegenſeitig ihre Folgen aufheben. Zum allgemeinen Beweiſe dient Folgendes. Die einander widerſtreitenden Beſtimmungen müſſen

a. in eben demſelben Subjecte angetroffen werden; denn geſetzt, es ſei eine Beſtimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem andern, ſo entſpringt daraus keine wirkliche Entgegenſetzung;

b. es kann eine der opponirten Beſtimmungen bei einer Realentgegenſetzung nicht das contradictoriſche Gegentheil der andern ſeyn; denn alsdann wäre der Widerſtreit logiſch und unmöglich, wie bewieſen worden;

c. es kann eine Beftimmung nicht etwas anders verneinen, als was durch die andere gefetzt ift; denn fonft läge darin gar keine Entgegenfetzung;

d. fie können, in fo fern fie einander widerftreiten, nicht alle beide verneinend feyn; denn alsdann wird durch keine etwas gefetzt, was durch die andere aufgehoben würde. Demnach müffen in jeder Realentgegenfetzung die Prädicate alle beide pofitiv feyn, doch fo, dafs in der Verknüpfung die Folgen in demfelben Subjecte fich gegenfeitig aufheben. Auf folche Weife find Dinge, deren eins als die Negative des andern betrachtet wird, beide für fich betrachtet pofitiv. Die Fahrt gegen Abend ift eben fowohl eine pofitive Bewegung als die gegen Morgen, nur in eben demfelben Schiffe heben fich die dadurch zurückgelegten Wege einander ganz oder zum Theil auf (S. II, 69. f.).

Hierdurch foll nun nicht gemeint feyn, als ob diefe einander realentgegengefetzten Dinge nicht übrigens viel Verneinungen in fich fchlöffen. Ein Schiff, das nach Weften bewegt wird, bewegt fich alsdann nicht nach Often oder Süden, u. f. w. es ift auch nicht an allen Orten zugleich. So kleben feiner Bewegung viele Negationen an. Allein dasjenige, was in der öftlichen fowohl als weftlichen Bewegung bei allen diefen Verneinungen noch Pofitives ift, ift das einzige, was einander real widerftreiten kann. $A + o = A$, $A - o = A$ $o + o = o$, $o - o = o$, find alfo insgefammt keine Entgegenfetzung, wie man hier fiehet, denn in keinem wird etwas aufgehoben, was gefetzt war. Ingleichen ift $A + A = 2A$ keine Aufhebung, und es bleibt kein Fall übrig, als $A - A = o$. (S. II, 70. f.).

Die zweite Regel, welche eigentlich die umgekehrte der erften ift, heifst: Allenthalben, wo

ein poſitiver Grund iſt, und die Folge iſt Zero, da iſt eine **Realentgegenſetzung**. Wenn ein Schiff im freien Meer wirklich durch Morgenwind getrieben wird, und es kommt nicht von der Stelle, wenigſtens nicht ſoviel als der Wind dazu Grund enthält, ſo muſs ein Seeſtrom ihm entgegenſtreichen. Dieſes will im allgemeinen Verſtande ſo viel ſagen, daſs die Aufhebung der Folgen eines poſitiven Grundes jederzeit auch einen poſitiven Grund erheiſche. Es ſei ein beliebiger Grund zur Folge b, ſo kann ſie nicht anders o werden, als wenn ein Grund zu — b da iſt. Wenn Jemands Verlaſſenſchaft 10000 Rthl. Capital enthält, ſo kann die ganze Erbſchaft nicht bloſs 6000 Rthl. ausmachen, auſser in ſo fern 10000 — 4000 = 6000 iſt, d. i. in ſo fern 4000 Rthl. Schulden da ſind (S. II. 71. f.). S. **Mangel**.

Die Begriffe der realen Entgegenſetzung haben ihre nützliche Anwendung

a. in der **Bewegungslehre**, ſ. **Bewegung**, VII. 2. S. 624. f.;

b. in der **Seelenlehre**, ſ. **Luſt, negative**;

c. in der **praktiſchen Weltweisheit**, ſ. **Tugend**;

Dieſe Realoppoſition iſt aber von zweierlei Art:

8. Die **mögliche**, oder **potentiale Realoppoſition** (*oppoſitio realis potentialis*), **wenn von zwei Prädicaten, die zwei verſchiedenen Dingen zukommen, das eine die Folge des andern wechſelſeitig unmittelbar nicht aufhebt, aber dennoch das eine die Negative iſt, in ſo ferne es die**

Beſchaffenheit hat, daſs es doch entweder die Folge des andern, oder wenigſtens etwas, was eben ſo beſtimmt, wie dieſe Folge, und ihr gleich iſt, aufheben könnte. Auch dieſe Oppoſition iſt real, in der Mathematik beſtändig im Gebrauche, und verdient es auch in der Philoſophie zu ſeyn. Von zwei Cörpern, die auf derſelben geraden Linie ſich mit gleichen Kräften von einander entfernen, iſt eine der andern Negative. Allein, ſie theilen einander ihre Kräfte nicht mit. Folglich ſtehen ſie nur in potentialer Entgegenſetzung, weil ein jeder Cörper in dem andern eben ſo viel Kraft aufheben würde, als in ihm ſelbſt iſt, wenn er auf ihn ſtieſse. Die Luſt, die ein Menſch hat, und die Unluſt (als das reale Gegentheil, nicht als Mangel der Luſt) eines andern, ſtehen in potentialer Entgegenſetzung, ſo lange die Unluſt des Einen die Folge der Luſt des Andern noch nicht wirklich vernichtet (S. II. 96.). Die andere Art der Realoppoſition iſt

9. die wirkliche oder reale Realoppoſition (*oppoſitio actualis realis*), wenn von zwei Beſtimmungen, die verſchiedenen Dingen zukommen, das eine wechſelſeitig die Negative des andern iſt, und die Folge des andern unmittelbar aufhebt. So ſtehen z. B. Bewegkräfte eben deſſelben Cörpers nach einander gerade entgegengeſetzten Richtungen in wirklicher Realoppoſition, denn die Bewegkräfte ſind Beſtimmungen, die als Urſachen welchſelſeitig die Wirkungen von einander aufheben. An zwei Cörpern, die gegen einander in eben derſelben geraden Linie mit gleichen Kräften bewegt ſind, kann die eine dieſer Kräfte der andern Negative genannt werden (S. II, 95. f.).

10. Die ſubconträre Oppoſition (*oppoſitio ſubcontraria, oppoſition ſubcontraire*).

Sie beſteht in der Entgegenſetzung ſolcher Urtheile, von denen das eine beſonders (*particulariter*) bejahet oder verneinet, was das andere beſonders verneinet oder bejahet. So iſt die Oppoſition in den Urtheilen: einige Menſchen ſind gelehrt, einige Menſchen ſind nicht gelehrt, eine ſubconträre Oppoſition, denn es iſt ein beſonders bejahendes und ein beſonders verneinendes Urtheil, die hier einander entgegengeſetzt ſind. Sie können beide wahr, aber nicht beide falſch ſeyn. Folglich gilt in Anſehung ihrer nur der Schluſs: wenn der eine dieſer Sätze falſch iſt, ſo iſt der andere wahr; aber nicht umgekehrt (L. 183.). Es iſt beides wahr, daſs einige Menſchen gelehrt, einige aber nicht gelehrt ſind; wäre es aber falſch, daſs einige Menſchen gelehrt ſind, ſo wären einige Menſchen nothwendig nicht gelehrt, denn es wäre keiner gelehrt; aber daraus, daſs einige Menſchen gelehrt ſind, folgt gar nicht, daſs einige Menſchen nicht gelehrt ſind, denn die übrigen Menſchen könnten wohl auch gelehrt ſeyn. Sie heiſsen ſubconträr, weil ſie unter (*ſub*) den conträren enthalten ſind. So ſind die ſubconträren Urtheile: einige Menſchen ſind gelehrt, einige Menſchen ſind nicht gelehrt, unter den conträren Urtheilen: alle Menſchen ſind gelehrt, kein Menſch iſt gelehrt, enthalten. Die ſubconträren Sätze nennt man Nebenſätze (Kieſewetter Logik 1 Th. S. 334.). Bei den ſubconträren Urtheilen findet keine

II. reine oder ſtrenge, auch ächte Oppoſition (*oppoſitio pura ſ. ſtricta, oppoſition pure ou ſtricte*) ſtatt; denn es wird in beiden Urtheilen nicht von denſelben Objecten verneinet oder bejahet. Reine Oppoſition iſt nehmlich diejenige, in welcher in dem einen Urtheil das von demſelben Subject bejahet wird, was in dem andern von ihm verneint wird. Eine ſolche

Oppoſition iſt z. E. in contradictoriſchen Urtheilen (L. 182.). In den beiden Urtheilen z. B.: einige Menſchen ſind gelehrt, einige Menſchen ſind nicht gelehrt, wird in dem erſten Urtheile nicht von denſelben Menſchen das bejahet, was im andern verneint wird (L. 184.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 530. ff.

Deſſ. Logik, Einleit. VII. S. 75. — I. 3. Abſchn. §. 47. ff. S. 181. ff. — §. 79. S. 203.

Deſſ. Verſ. d. Begr. d. negativen Gröſsen in die Weltw. einzuführen. 1. Abſchn. S. 3. ff. 2 Abſchn. S. 19. ff. — 3. Abſchn. S. 46. ff.

Ordnung,

(ταξις, *ordo*, *ordre*). Dieſer Name kömmt in ſeiner weitläuftigſten Bedeutung jeder Anzahl von Begriffen oder von Dingen zu, die nach einem beſtimmten Geſetz mit einander in Verhältniſs ſtehen, und der Begriff der Ordnung iſt alſo eine Prädicabilie der Relation. Im eingeſchränktern Sinne aber verſteht man unter der Ordnung bloſs das Verhältniſs der Dinge zu einander in Raum und Zeit nach beſtimmten Geſetzen. Man ſieht hieraus, wie falſch die Leibnitziſche Erklärung iſt, daſs der Raum die Ordnung der zugleich- und auſsereinander ſeyenden, und die Zeit die Ordnung der auf einander folgenden Dinge ſei, Das Ordnen der Dinge, oder das Setzen derſelben in Verhältniſſe nach beſtimmten Geſetzen, macht nicht den Raum, ſondern iſt, wenn dieſe Dinge äuſsere (durch die fünf äuſsern Sinne wahrnehmbare oder ſie afficirende) ſind, ohne Raum nicht möglich, und ſetzet alſo ſchon den Raum voraus, und wir können uns durchaus keine Ordnung, oder irgend ein Verhältniſs der äuſsern Dinge

anders als im Raume denken. Und eben ſo verhält es ſich auch mit allen ſinnlichen Gegenſtänden überhaupt in Anſehung der Zeit (Schulz Prüf. II. §. 2. S. 2. und I. S. 204. f.).

2. Die Ordnung zugleich- und auſsereinanderſeyender Dinge kann nichts anders bedeuten, als: die Beſtimmung der Stellen, die ſie im Raum einnehmen und einnehmen können. Eben ſo kann die Ordnung auf einander folgender Dinge nichts anders bedeuten, als: die Beſtimmung der Stellen, die ſie in der Zeit haben oder haben können. Die Stellen in Raum und Zeit ſind nehmlich das Wo und Wann, welche freilich durch die Dinge beſtimmt, aber darum doch nicht durch ſie erzeugt werden. Man kann die Ordnung eintheilen nach den verſchiedenen Arten der Verbindungen, die es giebt, weil eben das Verhältniſs der Dinge zu einander nach beſtimmten Geſetzen, oder die Ordnung, die Verbindung oder die Vorſtellung der Einheit derſelben (welche eben das Geſetz iſt) möglich macht.

3. Hiernach giebt es alſo eine mathematiſche Ordnung, die Ordnung in Raum, Zeit und Empfindung, oder der ausgedehnten und intenſiven Gröſsen, alſo die Ordnung, die die Anſchauungen und Empfindungen der Dinge betrifft; und eine dynamiſche Ordnung, die Ordnung der Zuſtände, die eine Reihe von Urſachen und Wirkungen ausmachen, und der wechſelſeitig in einander wirkenden Subſtanzen, alſo die Ordnung, die das Daſeyn der Dinge betrifft. Dieſe Ordnung iſt wieder entweder phyſiſch nach Naturgeſetzen, oder metaphyſiſch nach Geſetzen, die bloſs im Erkenntniſsvermögen vorgeſtellt werden. Die letztere kann man auch die teleologiſche Ordnung nennen, da ein Ding der Zweck, das andere das Mittel dazu iſt; da nach der phyſiſchen Ordnung ein Ding die Urſache des

andern (der Wirkung) ift (II. 420.). Die Ordnung der zugleich in einander wirkenden Subftanzen fetzt zwar Raum voraus, aber ift doch nicht, wie Schulz (Prüfung, II, S. 6.) fagt, blofs die Verfchiedenheit ihrer Oerter im Raum. Denn es kann auch eine Ordnung in der Kraft feyn, mit der fie wirken, z. B. dafs fie einander nach beftimmten Gefetzen abftofsen oder anziehen, alfo ein Verhältnifs der Kräfte nach beftimmten Gefetzen. Eben fo verhält es fich auch mit der Ordnung der Zuftände, die eine Reihe von Urfachen und Wirkungen ausmachen, die nicht blofs eine Verfchiedenheit ihrer Stellen in der Zeit, fondern auch ihrer Kräfte, bedeuten können; welches noch mehr für Schulzens Behauptung gegen Leibnitzens Erklärung des Raums und der Zeit fpricht.

4. Wolf hat in feiner Ontologie (*Ontologia Cap. VI.* §. 472. ff.) ein Capitel von der Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit, in welchem er fagt: die Ordnung ift die Aehnlichkeit in der Art, wie die Dinge neben einander geftellt werden, oder auf einander folgen. Dies ift offenbar blofs eine Art der Ordnung, nehmlich die mathematifche; denn die moralifche Ordnung ift weder etwas im Raum noch in der Zeit, fondern in den Gefinnungen, bei denen es wohl auf das Verhältnifs derfelben zu andern moralifchen Wefen nach beftimmten Gefetzen, aber nicht auf das Nebeneinander- und Nacheinanderfeyn ankömmt. Wolf erklärt alfo blofs die Ordnung im eingefchränktern Sinne des Worts. So, fagt er, hat Euklides feine Elemente nach einer Ordnung gefchrieben, indem er das vorausfchickte, was nöthig war, das Folgende zu verftehen und zu demonftriren. In Euklides Elementen ift alfo darum eine Ordnung, weil eine Aehnlichkeit in der Art ift, wie die Definitionen und Sätze auf einander folgen. Allein wenn auch gar keine Aehnlichkeit vorhanden wäre, fondern alles nur

nach einem bestimmten Gesetz auf einander folgte, so wäre schon Ordnung da. Das Gesetz bringt aber gemeiniglich Aehnlichkeit in die Ordnung. Wenn daher das Gesetz der Ordnung unbekannt ist, und es daher schwer ist, wegen Mangel der Aehnlichkeit, oder weil sie nicht leicht wahrgenommen wird, Ordnung zu entdecken, so glaubt man oft, es sei keine Ordnung vorhanden. So hält man die Sterne für unordentlich am Himmel zerstreuet, ob es uns wohl nur an dem Gesetz fehlt, nach welchem sie gestellt sind.

5. Leibnitz nahm zuerst den Begriff der Ordnung unter die ontologischen Begriffe auf, und Wolf stellte ihn zuerst in einem System der Ontologie mit auf. Der letztere war auf dem rechten Wege, indem er einsah, daſs die Ordnung gewisse Regeln habe, welches eben das Wesentliche derselben ist. Er hat aber auch den Fehler gemacht (§. 571. ff.), daſs er den Begriff der Ordnung zur Erklärung des Begriffs des Aufeinanderfolgens gebraucht, da er doch diesen zur Erklärung des Begriffs der Ordnung gebraucht hatte.

6. Baumgarten machte ebenfalls einen solchen Cirkel im Erklären. Er sagt (Metaph. §. 60.): die Ordnung ist die Uebereinstimmung in dem Einerleiseyn des Nebeneinanderseyns und des Nacheinanderseyns vieler Sachen; und im Folgenden (§. 160.) sagt er: die Ordnung der nebeneinanderseienden Dinge, die zugleich ausser einander befindlich sind, ist der Raum, und die Zeit ist die Ordnung der auf einander folgenden Dinge. Nun heiſst aber nebeneinanderseyn in verschiedenen Stellen des Raums, und nacheinanderseyn in verschiedenen Stellen der Zeit seyn. Also sind die zu erklärenden Begriffe des Raums und der Zeit wieder in den Baumgartenschen Erklärungen des Raums und der Zeit enthalten (Schulz Prüfung Th. 2. S. 170.).

Organ,

ſ. Organiſirtes Weſen.

Organiſation,

ſ. Organiſirtes Weſen, 4.

Organiſirtes Weſen,

organiſirter oder organiſcher Cörper, (*ens, ſ. corpus organiſatum, ſ. organicum, être ou corps organiſé ou organique*). Es giebt gewiſſe Producte der Natur, z. B. die Bäume, in welchen ein jeder Theil, z. B. die Baumblätter, nur durch alle übrige da ſind, und auch als um der andern und des Ganzen willen exiſtirend gedacht werden. Ein ſolcher Theil heiſst ein Organ oder Werkzeug (*organum, inſtrumentum, organe, inſtrument*), z. B. das Auge, Ohr und die übrigen Werkzeuge der Sinne des thieriſchen Cörpers. Allein es giebt auch Werkzeuge der Kunſt, nehmlich ſolche, die nur als Zwecke überhaupt möglich vorgeſtellt werden können, weil ſie wieder als Mittel für ein Ganzes dienen ſollen. So iſt z. B. das Rad in einer Uhr ein ſolches Werkzeug. In einem Naturproduct heiſst aber nur dasjenige Organ, was die andern Theile als wirkende Natururſache derſelben wirklich mit hervorbringt, ſo daſs die Organe ſich einander wechſelſeitig hervorbringen, und ſo das Naturproduct ſich ſelbſt organiſirt. Ein Werkzeug der Kunſt kann das nicht, ſondern modificirt nur den ſchon vorhandenen Stoff. Nur die Natur liefert den Stoff zu allem, ſelbſt zu den Werkzeugen der Natur und Kunſt. Ein ſolches Naturproduct nun, deſſen Theile Organe der Na-

tur ſind, heiſst ein organiſirtes Weſen (U. 291. M. I. 809.), und ein ſolches Weſen iſt zweckmäſſig zum Leben eingerichtet, weil zum Leben gewiſſe Einrichtungen in einem ſolchen Weſen nöthig ſind, die die einzelnen Theile deſſelben zu Zwecken und wieder zu Mitteln für die übrigen erfordern (G. 4.).

2. In einer Uhr iſt ein Theil das Werkzeug der Bewegung des andern, aber nicht ein Rad die wirkende Urſache der Hervorbringung des andern; daher iſt auch die hervorbringende Urſache der Uhr und ihrer Form nicht in der Natur der Materie derſelben, ſondern auſser ihr in einem nach Zwecken handelnden Weſen. Darum bringt auch nicht ein Uhrrad das andere, eine Uhr andere Uhren hervor, und beſſert ſich auch nicht ſelbſt aus, welches alles bei organiſirten Weſen der Fall iſt. Ein organiſirtes Weſen iſt alſo nicht bloſs Maſchine, wie eine Uhr, denn dieſe hat lediglich bewegende Kraft (Mechanismus); ſondern es beſitzt in ſich bildende Kraft (Organismus), und zwar eine ſolche, die es den Materien mittheilt, welche ſie nicht haben, welches ſie organiſiren heiſst. Ein organiſirtes Weſen hat folglich eine ſich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein nicht erklärt werden kann (M. II, 810. U. 292. f.).

3. Die Natur wirkt alſo in den organiſirten Weſen nicht als ein Analogon der Kunſt, denn da müſste der Künſtler (ein vernünftiges Weſen) auſser dem organiſirten Weſen ſeyn; ſie wirkt auch nicht in dem organiſirten Weſen als ein Analogon des Lebens (eine Seele); denn wollte man dies behaupten, ſo würde man da entweder die Materie beleben, welche Behauptung, daſs das Leben in der Materie ſtecke, der Hylozoismus heiſst, welches aber dem Weſen der

Materie widerſpricht, nach welchem ſie eben durch ihre Lebloſigkeit oder Trägheit, daſs ſie ſich nicht ſelbſt durch ein Princip des innern Sinnes zum Handeln beſtimmen kann, von der Seele (oder dem innern Princip des Handelns) unterſchieden iſt; oder man würde die Materie beſeelen, wobei man aber ſchon organiſirte Materie als Werkzeug der Seele voraus, und ebenfalls den Künſtler auſser dem organiſirten Weſen ſetzen würde (U. 293. f. M. II. 811.).

4. Man verſteht alſo unter Organiſation der Natur (*organiſatio naturae*, *organiſation de la nature*) diejenige Beſchaffenheit eines Weſens oder Cörpers, nach welcher er aus ſolchen Theilen beſtehet, die ſich einander wechſelſeitig hervorbringen, erhalten und erſetzen, ſo daſs zugleich der eine Theil die wirkende Urſache und auch der Zweck aller übrigen Theile, und dieſe die wirkenden Urſachen und die Zwecke jenes einen Theils ſind. Nur ſo können die Theile zweckmäſsig und in ihrer Form beharrlich angeordnet ſeyn, wie man daher auch die (mathematiſche) Organiſation erklärt (S. III, 564. f.). Weſen, die eine ſolche Organiſation haben, kann man auch Naturzwecke nennen (U. 293.).

5. Organiſirte Weſen ſind nehmlich die einzigen in der Natur, welche nur als Zwecke derſelben möglich gedacht werden können, und alſo dem Begriff eines Zwecks der Natur objective Realität geben, d. i. durch einen ſolchen Gegenſtand zeigen, daſs er kein leerer Begriff iſt, und dadurch für die Naturwiſſenſchaft den Grund zu einer Teleologie (Beurtheilungsart ihrer Gegenſtände nach Zwecken) verſchaffen. Denn *a priori* kann man die Möglichkeit einer Natur nach Zwecken nicht einſehen (M. II, 813. U. 295.).

6. Dieſer Begriff eines Naturzwecks iſt alſo kein conſtitutiver Begriff des Verſtandes oder der Vernunft; denn er beſtimmt weder, gleich dem Begriff der Urſache, wie die Naturdinge beſchaffen ſeyn müſſen, noch giebt er, gleich dem moraliſchen Zweck, an, wozu die Naturdinge, in Beziehung auf etwas auſser denſelben, am Ende vorhanden ſind. Aber dieſer Begriff kann doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft ſeyn; denn er kann unſrer Urtheilskraft zum Leitfaden dienen, die Dinge in der Natur ſo zu beurtheilen, und die Nachforſchung darüber ſo zu lenken, daſs wir ſie mit den Zwecken unſers moraliſchen Vernunftvermögens in Verbindung ſetzen, und ſo den oberſten Grund der organiſirten Natur (Gott) als Urheber aller Naturgegenſtände zugleich nach einer entfernten Analogie eines Weſens, das nach Zwecken überhaupt und insbeſondere nach moraliſchen Begriffen handelt, betrachten können (M. II. 812. U. 294.).

7. Man kann einer gewiſſen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den Naturzwecken Licht geben. Man bedient ſich nehmlich, wie dieſes bei der franzöſiſchen Revolution öfters der Fall geweſen iſt, häufig des Worts Organiſation für Einrichtung der Magiſtraturen u. ſ. w. und ſelbſt des ganzen Staatscörpers. Dies iſt ein ſehr richtiger Gebrauch dieſes Worts, denn jedes Glied ſoll in einem ſolchen Ganzen nicht bloſs Mittel, ſondern zugleich auch Zweck ſeyn, und wechſelſeitig zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkend und durch die Idee des Ganzen wiederum (ſeiner Stelle und Function nach) beſtimmt ſeyn (U. 294. *)).

8. Ein organiſirtes Product der Natur iſt alſo das, in welchem alles Zweck und

zugleich auch Mittel iſt. Nichts iſt in ihm umſonſt, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuſchreiben, ſo daſs die bloſse Beantwortung der Frage, was iſt ſeine wirkende Urſache, ſchon ſein Daſeyn allein nicht erklärt. (M. II, 814. U. 295. f.). Die methodiſch angeſtellte Erfahrung, d. i. Beobachtung der Gegenſtände der Natur, giebt die Veranlaſſung, daſs dieſer Begriff eines Naturzwecks uns zum Bewuſstſeyn kommt, und wir die Gegenſtände der Natur nach demſelben beurtheilen. Allein, da mit dieſem Begriff der wechſelſeitigen Zweckmäſsigkeit aller Theile eines organiſirten Weſens die Vorſtellungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden ſind, ſo muſs er irgend ein Princip *a priori* zum Grunde haben. Es iſt daher ein der Urtheilskraft eigenthümliches Verfahren (Maxime), die organiſirten Weſen ſo zu beurtheilen, als müſſe alles in ihnen nothwendig wechſelſeitig Zweck und Mittel ſeyn, als könne nichts an denſelben umſonſt und nichts entbehrlich für das Ganze ſeyn (U. 296. M. II, 815.). So nehmen z. B. die Zergliederer der Gewächſe und Thiere die Maxime als unumgänglich nothwendig an, um zu erforſchen, warum und zu welchem Ende dieſen Geſchöpfen gerade ſolche Theile, eine ſolche Lage und Verbindung derſelben, und gerade dieſe innere Form gegeben worden, daſs nichts in einem ſolchen Geſchöpfe umſonſt ſei (M. II, 816. U. 296.). Hier wird alſo der Möglichkeit des Naturproducts eigentlich eine Idee (Vernunftvorſtellung, die in keinem wirklichen Gegenſtande vollkommen erreicht oder für unſere Erkenntniſs erſchöpft wird) zum Grunde gelegt, die Natur ſoll nehmlich ſo gewirkt haben, wie wir wirken, wenn wir nach Zwecken wirken, und dieſer Grund ſoll doch nicht auſser dem organiſirten Weſen, denn ſonſt wäre es nicht Natur, ſondern in ihm ſelbſt liegen. Dieſe Idee ſoll das Naturproduct möglich gemacht haben. Wenn nun

aber diese Idee ein Grund *a priori* ist, aus welchem wir die Form des Zusammengesetzten (die Einheit der Materie), als Wirkung einer Causalität, die einem durch jene Idee bestimmten Naturgesetz unterworfen ist, ableiten: so muss sich auch der Zweck der Natur, als Einheit, die das Mannichfaltige der Materie verknüpft, auf Alles, was in dem organisirten Naturproducte liegt, erstrecken. Denn wenn wir einmal dergleichen Wirkung nach Ideen im Ganzen auf einen nicht in der Natur, sondern in einer Vernunft (nach Ideen wirkenden Vermögen), also übersinnlichen Grund beziehen, der über den blinden Mechanismus der Natur (nach blossen Bewegungsgesetzen der wirkenden Natururſachen) hinausliegt: so ist gar kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil als von der Bestimmung der Causalität nach Ideen unabhängig anzunehmen, und sie nicht ganz nach dem Princip der Organisation, dass alles an einem solchen Naturproduct wechselseitig Zweck und Mittel sei, zu beurtheilen. Wollten wir hier noch Ausnahmen machen, so würden ungleichartige Principien (des Naturmechanismus und der Organisation) mit einander vermischt, und es würde gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben (M. II, 317. U. 297.). Selbst bei mechanischen Concretionen im organischen Cörper, oder Dingen, die bloss als Wirkungen von Natururſachen zusammengewachsen zu seyn scheinen, z. B. Häuten *), Knochen,

*) So hat man auch wirklich eine Verschiedenheit der Organisation in der Haut, diesem grossen Absonderungswerkzeuge alles dessen, was aus dem Blute abgeführt werden soll, entdeckt. Die Haut der Neger soll z. B. zu besserer Herauslassung schädlicher Materien geschickter seyn, als die der Weissen. Diese Meinung bekommt auch dadurch viel Wahrscheinlichkeit, dass die Neger in der durch sumpfigte Waldungen verdorbenen Luft um den Gambiastrom, welche den englischen Matrosen so geschwinde tödtlich wird, als in ihrem Elemente leben (S. III. 358 *).

Haaren, muſs doch die Urſache, welche die dazu ſchickliche Materie herbeiſchafft, ſie modificirt und an ihren gehörigen Stellen abſetzt, immer als nach Zwecken wirkend beurtheilt werden, ſo, daſs alles in ihm als organiſirt betrachtet werden muſs, und alles auch in gewiſſer Beziehung auf das Ding ſelbſt wiederum Organ iſt (U. 298. M. II. 318.). Ja, wir nehmen es ſogar bei einem organiſirten Weſen als Grundſatz an, daſs kein Werkzeug (Organ) zu irgend einem Zwecke in demſelben angetroffen werde, als was auch zu demſelben das ſchicklichſte und ihm am meiſten angemeſſen iſt (G. 4. M. II, 19. C. 425.). S. übrigens Teleologie und Zweck.

9. Kant nimmt zweierlei Art von Organiſation an, wovon die eine aber nur noch Hypotheſe iſt. Die eine nennt er die mechaniſche, welches die iſt, die wir in der Natur wirklich finden, und die auf Nebeneinanderſtellung der Theile zu Bildung einer gewiſſen Geſtalt, alſo auf mathematiſchen Principien beruhet. Er ſchlägt aber noch eine dynamiſche Organiſation vor, welche auf Zerſetzung der Theile flüſſiger Materien, alſo auf chemiſchen Principien beruhet. Man kann z. B. als Hypotheſe annehmen, daſs dem Gemüth im empiriſchen Denken, d. i. im Auflöſen und Zuſammenſetzen gegebener Sinnenvorſtellungen, ein Vermögen der Nerven untergelegt ſei, wenn ſie gereizt (afficirt) werden, nach ihrer Verſchiedenheit das Waſſer, was, nach Sömmering, in der Gehirnhöhle iſt, in dem die Nerven ſich enden, in ſeine Urſtoffe zu zerſetzen. So könnte man erklären, wie durch Entbindung des einen oder des andern dieſer Urſtoffe die Nerven verſchiedene Empfindungen ſpielen laſſen (z. B. der gereizte Sehenerve die Empfindung des Lichts, der Hörnerve die Empfindung des Schalls u. ſ. w.). Hört der Reiz des Nerven auf, kann man ſagen, ſo flieſsen

die Stoffe wieder zusammen. Und so würde dieses Wasser continuirlich dynamisch organisirt, ohne doch jemals organisirt zu seyn. Hierdurch wird eben dasselbe erreicht, was man mit der beharrlichen oder mathematischen Organisation beabsichtigt. Man macht nehmlich hierdurch begreiflich, wie alle Sinnenvorstellungen in einem gemeinsamen Organ (*sensorium commune*) (dem Einen Wasser) vereinigt seyn können, nehmlich durch chemische Vereinigung, von der sie durch den gereizten (afficirten) Nerven entbunden und so empfunden werden (S. III, 566. f.).

Organon,

s. Logik, 1. B. und Critik der reinen Vernunft, 5.

Orientiren,

sich, (*s'orienter*). Moses Mendelssohn sagt in seinen Morgenstunden (S. 165. f.): „So oft mich meine Speculation zu weit von der Heerstrasse des Gemeinsinns abzuführen scheinet, so stehe ich still und suche mich zu orientiren. Ich sehe auf den Punct zurück, von welchem wir ausgegangen, und suche meine beiden Wegweiser zu vergleichen. Die Erfahrung hat mich gelehrt, dass in den mehresten Fällen das Recht auf Seiten des Gemeinsinnes *) zu seyn pfleget, und die Vernunft muss sehr entscheidend für die Speculation **) sprechen, wenn ich jenen ver-

*) Mendelssohn nennt dieses sein Leitungsmittel sonst auch den schlichten Menschenverstand (S. III. 278.).

**) Mendelssohn trauete ihr sonst in Ansehung der Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände sehr viel, sogar bis zur Evidenz der Demonstration zu (S. III. 278.).

laſſen und dieſer folgen ſoll. Ja ſie muſs mir deutlich vor Augen legen, wie der Gemeinſinn hat von der Wahrheit abkommen und auf Irrwege gerathen können, um mich zu überführen, daſs ſeine Beharrlichkeit bloſs ungelehriger Eigenſinn ſei.“ Kant nahm hiervon Veranlaſſung in einer Abhandlung unter dem Titel: Was heiſst ſich im Denken orientiren (Berliner Monatsſchr. Oct. 1786. S. 304. ff.) zu zeigen: daſs es in der That bloſs die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitsſinn, keine überſchwengliche Anſchauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einſtimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, ſondern, wie Mendelsſohn ſtandhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloſs die eigentliche reine Menſchenvernunft ſei, wodurch er es nöthig fand und anpries, ſich zu orientiren. Allein zugleich fällt hierbei der hohe Anſpruch des ſpeculativen Vermögens der Vernunft, vornehmlich ihr allein gebietendes Anſehen (durch Demonſtration) weg. Es muſs nehmlich der Vernunft, ſo fern ſie ſpeculativ iſt, nichts weiter, als das Geſchäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widerſprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen ſophiſtiſchen Angriffe auf die Maximen einer geſunden Vernunft, übrig gelaſſen werden. Der erweiterte und genauer beſtimmte Begriff des Sich Orientirens kann dazu behülflich ſeyn, die Maxime der geſunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände, deutlich darzuſtellen (S. III, 278. ff.).

2. Sich orientiren heiſst, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont eintheilen), namentlich den Aufgang (die Morgengegend oder, mit dem lateiniſchen Wort, den Orient) zu finden. Sehe ich nun die Sonne

zur Mittagszeit am Himmel, ſo weiſs ich, daſs zur Linken Oſten oder Morgen iſt. Zu dieſem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterſchiedes an meinem eigenen Subject, nehmlich der rechten und linken Hand. Kant nennt es ein Gefühl; weil dieſe zwei Seiten äuſserlich in der Anſchauung keinen merklichen Unterſchied zeigen (ſ. Bewegung, II.). Ohne dieſes Vermögen, die linke Hand von der rechten unterſcheiden zu können, würden wir Oſten in Anſehung des Süd- oder Mittagspunctes des Horizonts nicht beſtimmen können. Alſo orientiren wir uns

3. geographiſch, wenn wir auf die beſchriebene Art aus objectiven Datis am Himmel (z. B. dem Stande der Sonne im Mittage) nur durch einen ſubjectiven Unterſcheidungsgrund (die linke Hand) die Morgenſeite oder überhaupt die Gegenden des Horizonts auffinden. Wenn in Einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieſelbe Stellung gegen einander behielten, nur daſs die Richtung derſelben, die ſonſt öſtlich war, jetzt weſtlich oder Abendwärts geworden wäre: ſo würde in der nächſten ſternhellen Nacht kein menſchliches Auge die geringſte Veränderung bemerken, und ſelbſt der Aſtronom, wenn er bloſs auf das, was er ſieht, und nicht zugleich, was er fühlt, Acht gäbe, würde ſich unvermeidlich desorientiren. So aber kömmt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterſcheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe. Der Aſtronom wird alſo, wenn er nur den Polarſtern ins Auge nimmt, ſich ungeachtet der vorgegangenen Veränderung geographiſch orientiren können (S. III, 280. f.). Dieſen geographiſchen Begriff des Verfahrens ſich zu orientiren kann man nun erweitern, und darunter verſtehen: ſich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloſs

4. mathematiſch orientiren. Im Finſtern orientiren wir uns in einem uns bekannten Zimmer, wenn wir nur einen einzigen an ſeiner gewöhnlichen uns bekannten Stelle befindlichen Gegenſtand anfaſſen können. Aber hier hilft uns offenbar nichts, als das Beſtimmungsvermögen der Lagen nach einem ſubjectiven Unterſcheidungsgrunde (unſrer Bekanntſchaft mit der Stelle eines Gegenſtandes). Denn die Objecte, deren Stelle wir finden ſollen, ſehen wir gar nicht, alſo kann uns kein objectiver Unterſcheidungsgrund zurecht weiſen. Und hätte Jemand uns unbewuſst alles links geſetzt, was vorher rechts war, ſo würden wir uns in dieſem Zimmer gar nicht finden können. So aber orientiren wir uns bald durch das bloſse Gefühl eines Unterſchiedes unſrer zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geſchieht zur Nachtzeit auf einer uns ſonſt bekannten Straſse (S. III, 281. f.). Endlich kann man dieſen Begriff des Sich Orientirens noch mehr erweitern, und darunter verſtehen: Sich überhaupt im Denken, d. i.

5. logiſch orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, daſs dieſes ein Geſchäft der reinen Vernunft ſeyn werde, ihren Gebrauch, von bekannten Gegenſtänden der Erfahrung ausgehend, da zu lenken, wo keine Erfahrungsgegenſtände mehr ſtatt finden. Dann kann ſie bloſs noch nach einem ſubjectiven Unterſcheidungsgrunde ihr Urtheilsvermögen beſtimmen, und ihre Urtheile unter eine beſtimmte Maxime bringen. Sich im Denken überhaupt orientiren, heiſst alſo: ſich im Fürwahrhalten nach einem ſubjectiven Princip der Vernunft beſtimmen, bei der Unzulänglichkeit ihrer objectiven Principien. Dies ſubjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, iſt kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfniſſes. Man kann vor

allem Irrthum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man das zu einem bestimmenden Urtheile Erforderliche nicht weiss. Also ist Unwissenheit an sich zwar die Ursache der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unsrer Erkenntniss. Aber es kann ein wirkliches Bedürfniss das Urtheilen nothwendig machen. Und dennoch kann, bei allem Bedürfniss, Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einschränken. Dann ist eine Maxime nöthig, wornach wir unser Urtheil fällen. Denn die Vernunft will einmal, vermöge ihres Bedürfnisses, welches derselben wohl gar an sich selbst anhängt, befriedigt seyn. Nun kann es ausgemacht seyn, dass es hier keine Anschauung vom Gegenstande, nicht einmal etwas mit dem Objecte Gleichartiges geben könne, wodurch wir unsere erweiterten Begriffe ihrer realen Möglichkeit wegen sichern könnten. Folglich werden wir zuerst den Begriff wohl prüfen müssen, ob er auch von Widersprüchen frei sei. Sodann werden wir wenigstens das Verhältniss des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrung unter reine Verstandesbegriffe (Kategorien) bringen, wodurch wir ihn gar nicht versinnlichen, aber doch etwas Uebersinnliches denken. Wollten wir diese Vorsicht nicht anwenden, und gar keine Kategorien zum Denken des Verhältnisses des Gegenstandes zu den Erfahrungsgegenständen gebrauchen, so würden wir von einem solchen Begriffe des Uebersinnlichen gar keinen Gebrauch machen können, sondern schwärmen, anstatt zu denken (S. III, 282. ff.). Allein durch den blossen Begriff ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein, als

eines subjectiven Grundes, etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objective Gründe zu wissen sich nicht anmaſsen darf. Dies heiſst aber sich im Denken, im unermeſslichen und für uns mit dicker Nacht erfülleten Raume des Uebersinnlichen, lediglich durch das Bedürfniſs seiner Vernunft orientiren (S. III, 284.).

6. Mendelssohn orientirte sich also logisch im speculativen Denken nicht durch Erkenntniſs, sondern (ohne sein Wissen) durch ein (durch den Erkenntniſstrieb gewirktes) gefühltes Bedürfniſs. Dieses Leitungsmittel ist nicht ein objectives Princip der Vernunft, sondern ein bloſs subjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, sich in den speculativen Versuchen über einen übersinnlichen Gegenstand zu orientiren. Mendelssohn trauete also vergebens der Speculation so viel Vermögen zu, über einen solchen Gegenstand für sich allein auf dem Wege der Demonstration alles auszurichten (S. III, 290.). Ein Vernunftglaube (s. Glaube, 2. f.) ist also der Wegweiser oder Compaſs, wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, der Mensch von gemeiner doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg dem ganzen Zwecke seiner Bestimmuug völlig angemessen vorzeichnen kann. Dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem andern Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muſs (S. III, 294.).

Originalität

s. **Genie**, besonders 6. 13. und 14.

Ort,

(*locus*, *lieu*). Ist der Punct im Raum, wo sich ein Cörper befindet. Newton (*Princip. Defin. Schol. III. p.* 5.) sagt zwar: der Ort ist der Theil des Raums, den ein Cörper einnimmt; allein der Ort eines jeden Cörpers ist ein Punct. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen. Man misst aber zu diesem Ende nicht von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern man nimmt die kürzeste Linie vom Mittelpuncte des einen zum Mittelpuncte des andern. Mithin macht nur ein Punct des Raums, den jeder dieser Cörper erfüllt, seinen Ort aus, und nicht der ganze Raum, in welchem sich Mond oder Erde befinden *). Dieser Ort ist entweder nach Beschaf-

*) Nach Aristoteles ist der Cörper, welcher zunächst einen andern umschliesst, dessen Ort. Dagegen wendet Scotus Erigena mit Recht ein, dass der Ort nicht durch die Sinne empfunden werde; dass dann nichts einen bestimmten Ort habe, da Luft und Wasser (als umgebende Cörper) sich immer bewegen, der Ort hingegen unbeweglich seyn müsse; dass dann die Farbe des Cörpers Ort seyn müsse, weil die Farbe den Cörper immer umgebe und sichtbar mache. Der Ort sei also blos in der Seele, und bestehe in dem Umfange jedes Dinges. Diese Begränzung befinde sich blos in den Wissenschaften, und die Wissenschaften blos im denkenden Wesen (Tiedemann Geist der spec. Phil. 4 B. S. 186.). Diese Begriffe hatten auf die Vorstellungen der folgenden Philosophen, z. B. des Albertus Magnus, so wie des Aristoteles Begriffe wieder auf die andern, z. B. des Occam viel Einfluss. Schon vor Newton hatten einige den Ort durch den vom Cörper angefüllten Raum erklärt, welcher an sich etwas leeres, aber vom Cörper ausfüllbares sei. Davon kann sich Suarez, weil der Ort weder Substanz noch Accidens ist, keinen Begriff machen. Er sagt daher, der Ort oder das Wo sei ein reeller und innerer Modus der Sache, der nicht von dem sie einschliessenden, noch von irgend einem sie umgebenden Cörper abhänge (Tiedemann, a.a. O. 5. B. S. 461. f.) Locke hatte zuerst richtigere Begriffe vom Ort. Er sagt, der Ort sei etwas, das durch die nächst umgebenden Gegenstände bezeichnet werde, daher von keinem Orte die Rede seyn könne, wo nichts umgebendes vorhanden sei, z. B. vom Ort der ganzen Welt (*De l'Entendem.* II.

ſenheit des Raums der abſolute oder der relative. Der Ort des Cörpers im abſoluten Raum iſt ſein abſoluter, der Ort deſſelben im relativen Raum ſein relativer Ort, ſ. Raum (N. 5.)

2. Man kann aber auch einen jeden Begriff oder Titel, darunter viele Erkenntniſſe gehören einen

logiſchen Ort (*locus logicus, lieu logical*) nennen. Hierauf gründet ſich die logiſche Topik (Wiſſenſchaft von der Beurtheilung der logiſchen Oerter) des Ariſtoteles, deren ſich die Schullehrer und Redner bedienen konnten. S. Topik.

3. Man kann ferner die Stelle, welche wir einem Begriff entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verſtande ertheilen, den transſcendentalen Ort nennen. Auf ſolche Weiſe heiſst die Wiſſenſchaft von der Beurtheilung dieſer transſcendentalen Oerter, oder der Stellen, die jedem Begriffe nach Verſchiedenheit ſeines Gebrauchs zukommen, die transſcendentale Topik, ſ. Topik. (C. 324. f. M. I, 366.).

Orthodox,

(*orthodoxus, orthodoxe*). Iſt der Religionslehrer, der ſeine Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anſchlieſst. Wenn die Regierung gewiſſe Glaubenslehren zu glauben und zu lehren gebietet, ſo iſt der Religionslehrer

ch. 13. §. 7—11.). Leibnitz erklärt den Ort ganz neu durch eine Ordnung der zugleich vorhandenen Dinge (*Oeuvres philoſ. par Raſpe* p. 250.).

orthodox, der gerade diefe Glaubenslehren glaubt und lehrt (R. 118.).

Orthodoxie,

(*orthodoxia*, *orthodoxie*). Die angemafste alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer, oder Häupter einer Kirche in dem Puncte des Kirchenglaubens. Man kann fie in despotifche (brutale) und liberale Orthodoxie eintheilen. Die despotifche ift, wenn die Mitglieder des Staats durch gewaltfame Mittel der Regierung zum Kirchenglauben der Häupter der Kirche gezwungen werden. Der liberale ift, wenn die Regierung blofs den Kirchenglauben begünftigt, und gewiffe Vortheile an ihn knüpft, aber übrigens denen, die nicht Mitglieder der Kirche find, verftattet, ihre eigene Ueberzeugung zu haben (R. 156.).

2. Biblifche Orthodoxie, f. Kirchenglaube, 7. b.

3. Orthodoxift, fo hiefs (zu Speners Zeiten) derjenige, welcher in dem Glauben an die reine Offenbarungslehre und die von der Kirche vorgefchriebenen Obfervanzen (dem Beten, Kirchengehen und den Sacramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Uebertretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art fetzt, Gott wohlgefällig zu werden (F. 83. f.). Der kirchliche Grundfatz diefer Orthodoxiften ift unfruchtbar, denn er beffert nicht (F. 91.). Man kann ihn den Orthodoxismus nennen; er ift aber feelenlos, denn er belebt den Menfchen nicht zum Guten, fondern läfst ihn moralifch leblos feyn. (F. 94.). S. Kirchenglaube, 7. c.

Oſtenſiver Begriff,

(*conceptus oſtenſivus*, *concept oſtenſif*), ein ſolcher, der anzeigt, wie ein Gegenſtand beſchaffen iſt. Er iſt dem hevriſtiſchen Begriff (*conceptus heuriſticus*) entgegengeſetzt, welcher anzeigt, wie wir, unter der Leitung deſſelben, die Beſchaffenheit und Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung überhaupt ſuchen ſollen. Der Begriff eines Hauſes, eines Menſchen, iſt ein oſtenſiver, der Begriff einer höchſten Intelligenz (für die theoretiſche Vernunft) ein hevriſtiſcher Begriff. S. Deduction, 4.

2. Oſtenſive Conſtruction, ſ. Conſtruiren, 9. a.

P.

Pantheismus,

(*pantheismus*, *pantheisme*). Die Vorſtellung von dem Weltganzen, daſs es eine einige allbefaſſende Subſtanz ſei (U. 373.) Was auch Cudworth (*Syſtem. intellect. Cap. IV.* §. 21.) ſagen mag, ſo hat doch wohl der groſse Parmenides aus Elea, der um die 69. Olympiade blühete (*Diog. Laert. IX.*), ein Schüler des Xenophanes *) war, aber mehr den Lehren des Pythagoras anhing, zuerſt behauptet, die ganze materielle Welt ſei nur Ein allbefaſſendes Ding, und ſie Gott genannt.

2. Parmenides war der erſte von den alten Philoſophen, die als Phyſiker zugleich Theologen ſeyn wollten, und die Forderung der Vernunft nach einem Grund der Zwecke in der Natur dadurch zu befriedigen dachten, daſs ſie für die abſolute Einheit des Princips der Naturdinge, welche die Vernunft verlangt, eine einzige Subſtanz annahmen. Dieſer allcinigen Subſtanz behaupteten ſie, inhärirten alle Naturdinge als Beſtimmungen derſelben. Sie dachten ſich dieſe Subſtanz als ein Weſen, das zwar nicht nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge, wegen der Einheit dieſes ihnen zum

*) Xenophanes hatte zwar ſchon vor dem Parmenides den Lehrſatz des Pantheismus, aber er drückte ſich nicht beſtimmt aus. (Ariſtoteles Metaph, 1. B. 5. K. Ueberſ. in Fülleborns Beyträg. II. St. S. 170.).

Grunde liegenden Subjects, auch ohne Zweck und Abficht nothwendig fich auf einander zweckmäfsig beziehen müfsten (U. 405.).

3. Diefe Subftanz ift zwar, nach diefem Syftem, nicht durch Verftand Urfache der Welt, aber es ift doch in derfelben, als dem Subject aller Dinge, aller Verftand der Weltwefen anzutreffen. Man verwandelte hierdurch die Caufalabhängigkeit von einer Subftanz in die Abhängigkeit der Inhärenz in einer Subftanz, und erklärte dadurch die Endurfachen (Zwecke) für ideal, um auf diefe Art die Einheit einer Menge zweckmäffig verbundener Subftanzen herauszubringen (U. 405.).

4. Parmenides nannte diefe Subftanz: das Eine und All (το ἑν και παν), wovon auch der griechifche Name diefes Syftems: Pantheismus (die Behauptung, dafs das All die Gottheit fei), herrührt.

Kant Critik der Urtheilskr. §. 80. S. 373. — §. 85. S. 405.

Paralogismus,

(*paralogismus*, *paralogisme*). Der logifche Paralogismus, fagt K., befteht in der Falfchheit eines Vernunftfchluffes der Form nach, fein Inhalt mag übrigens feyn, welcher er wolle (C. 399.). Ein Vernunftfchlufs, welcher der Form nach falfch ift, ob er gleich den Schein eines richtigen Schluffes für fich hat, heifst aber, wie K. felbft in der Logik fagt, ein Trugfchlufs (*fallacia, captio*). Ein Trugfchlufs ift aber ein Paralogismus, in fo fern man fich felbft dadurch hintergeht. Diefe Worte fehlen in obiger Erklärung hinter den Worten:

der Form nach. Denn sucht man Andre mit Absicht durch den Trugschluss zu hintergehen, so heisst er ein Sophisma (L. 210. f.).

2. Ein transscendentaler Paralogismus ist ein Paralogismus, der einen transscendentalen Grund hat, der Form nach falsch zu schliessen, und dadurch sich selbst zu hintergehen. Ein transscendentaler Grund ist ein solcher, der im Erkenntnissvermögen liegt. Auf solche Weise wirdein dergleichen Trugschluss, mit dem wir uns selbst hintergehen, in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben. Ein solcher transscendentaler Paralogismus wird also eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illusion (Selbsttäuschung) bei sich führen, weil der Grund desselben der Menschenvernunft unabtrennlich anhängt (C. 399. M. I, 448.).

3. Unter den transscendentalen Paralogismen verdient einer vorzüglich (κατ' ἐξοχην) den Namen desselben, nehmlich der Schluss von der absoluten Einheit des transscendentalen Begriffs des Subjects auf die absolute Einheit dieses Subjects selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe (C. 397. f. M. I, 447, 1.). Er verdient vorzüglich diesen Namen, weil der transscendentale Begriff des Subjects: Ich, alle übrigen transscendentalen Begriffe möglich macht. Eigentlich sind es aber vier Paralogismen, die sich auf dieses Ich beziehen, weil dasselbe durch die vier Titel der Kategorien durchgeführt, und so als der Begriff eines reellen absolut einfachen Gegenstandes betrachtet werden kann. Man findet dieses schon erörtert im Art. Ich, 4. ff.

4. In jedem Denken unterscheide ich z. B. das Ich, welches denkt, von dem, was gedacht wird, also auch von meinem Cörper. Das gehört

aber zur Beschaffenheit des Denkens, und wenn ich daraus schliesse, dass ich als denkendes Wesen darum auch ohne Cörper existiren könne, so ist das ein transscendentaler Paralogismus, weil ich aus der Nothwendigkeit so zu denken auf die Beschaffenheit des existirenden wirklichen Subjects schliesse, ohne doch eine Anschauung zu haben, die meiner Vorstellung von mir, als dem denkenden Subject, Realität geben könnte (M. I, 462. C. 409.).

5. So wird durch die Analysis des Bewusstseyns meiner selbst im Denken überhaupt nicht das mindeste ausgerichtet, wenn dadurch die Erkenntniss des denkenden Subjects, als eines vorhandenen Gegenstandes, bewirkt werden soll. Dies ist eine logische Erörterung, durch die wir belehrt werden, was zum Denken überhaupt erfordert wird; wenn wir uns aber nicht vorsehen, so halten wir es für eine metaphysische Erkenntniss, wodurch das denkende Subject, als ein existirendes Object, seiner Beschaffenheit nach bestimmt wird (C. 409. M. I, 463.).

6. Könnte auf diesem Wege die Beschaffenheit der denkenden Wesen bestimmt werden, so wäre die ganze Critik der reinen Vernunft umgestossen. Denn auf diese Art hätten wir einen Schritt über die Sinnenwelt hinausgethan, wir wären in das Feld des Uebersinnlichen gelangt. Denn die Behauptung der Existenz einer einfachen denkenden Substanz ist synthetisch und *a priori*, weil die Einfachheit des denkenden Wesens gar nicht im Begriff seines Denkens liegt, und diese Einfachheit auch gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann. Also könnten synthetische Sätze *a priori* auch auf Dinge an sich gehen, welche Folgerung allen Behauptungen der Critik ein Ende machen würde (C. 409. f. M. I, 464.).

7. Es herrſcht in dem ganzen Verfahren, durch welches man eine Erkenntniſs der menſchlichen Seele *a priori*, unter dem Namen einer rationalen Pſychologie (Seelenlehre aus bloſser Vernunft), möglich machen will, folgender Paralogismus:

Oberſatz: Was nur als Subject (metaphyſiſche oder reale Subſtanz) gedacht werden kann, exiſtirt nur als Subject (metaphyſiſche oder reale Subſtanz);

Unterſatz: Nun kann das denkende Weſen nur als Subject (als logiſche Subſtanz, nicht als inhärirender Gedanke, aber auch nicht als Object des Gedankens) gedacht werden;

Schluſsſatz: Alſo exiſtirt das denkende Weſen nur als Subſtanz.

Im Oberſatze wird von einem Weſen geredet, das überhaupt in jeder Abſicht, folglich auch ſo, wie es in der Anſchauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Unterſatz aber iſt von demſelben Weſen die Rede, aber nicht als Subſtanz in der Anſchauung, und als Object des Denkens, ſondern als Subject des Denkens. Es iſt hier das, was man bei den Sophismen *Sophisma figurae dictionis* nennt, das iſt ein ſolches Sophisma, worin das Mittelglied in verſchiedener Bedeutung genommen wird (L. 211.). Das Mittelglied iſt hier Subject, im Oberſatz aber bedeutet es Subſtanz, daſs nehmlich ein Object des Denkens, in der Anſchauung, als Subſtanz gedacht werden müſſe; im Unterſatz aber das logiſche Subject, das nicht weiter Prädicat von einem andern Subject ſeyn kann, ſondern dem alles Denken inhärirt, oder das Subject des Denkens. Beim Denken beziehen wir nehmlich jeden Gedanken auf ein Ob-

ject, das durch den Gedanken vorgeſtellt wird, und auf das denkende Subject, oder ſind uns des Gedankens bewuſst. Wenn nun das gedachte Object nicht anders, denn als Subſtanz gedacht werden kann, wozu aber Anſchauung gehört, weil ſonſt der Gedanke leer iſt, ſo iſt es Subſtanz, das iſt der Oberſatz und der iſt richtig. Allein der Unterſatz redet vom denkenden Weſen, zu dem uns die Anſchauung gänzlich fehlt, betrachtet daſſelbe nun als Object des Denkens, und behauptet, es könne als Object des Denkens nur als Subject gedacht werden. Das kann nicht heiſsen als Subſtanz, denn da es uns an der Anſchauung fehlt, ſo iſt das denkende Weſen, als ſolches, weder als Subſtanz noch als Accidens ein realer Gedanke. Es heiſst vielmehr, man muſs beim Denken das denkende Weſen, oder vielmehr das Bewuſstſeyn immer als Subject anſehen, oder als das, worauf man den Gedanken bezieht, in ſo fern er als unſer Gedanke, als ein Gedanke den wir haben, angeſehen werden muſs. Folglich heiſst im Oberſatz Subject ſo viel als Subſtanz, und betrifft das Object beim Denken, im Unterſatz aber Subject, und betrifft das Bewuſstſeyn beim Denken (C. 410. M. I, 465.). S. Ich, 13.

8. Wenn man die Möglichkeit der Exiſtenz eines Dinges als einer Subſtanz oder eines Accidens einſehen will, ſo iſt es nicht genug, daſs ich es mir bloſs ſo denken kann. Sondern es muſs für die Subſtanz eine beharrliche und für das Accidens eine wechſelnde Anſchauung zum Grunde gelegt werden, ſ. Kategorie, 60. und Anſchauung, 8. Nun haben wir aber in der inneren Anſchauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich iſt nur das Bewuſstſeyn meines Denkens und keine Anſchauung; alſo können wir auch den Begriff der Subſtanz, d. i. eines für ſich beſtehenden (einem andern nicht inhäri-

renden) Subjects, auf unſer Ich als denkendes Weſen nicht anwenden (C. 412. M. I, 466.). S. Seele.

9. Nehmen wir nun die vier Sätze im Art. Ich, 7., wie ſie auch in der rationalen Pſychologie genommen werden müſſen, wenn ſie für alle denkende Weſen gültig ſeyn ſollen, im dortigen ſynthetiſchen Zuſammenhange, da der Begriff des Gegenſtandes erſt gemacht, und ſodann die Wirklichkeit eines ſolchen Gegenſtandes zuletzt ausgemacht wird. Gehen wir daher von der Kategorie der Relation, von dem Satze Art. Ich, 7. aus, der Ordnung der Kategorien nach rückwärts die Reihe derſelben, bis ſich der Cirkel ſchlieſst, durch: ſo ſtehen dieſe Sätze ſo, wie ſie im Art. Ich, 7. aufgeſtellt ſind. Wir ſtoſsen dann zuletzt auf die Exiſtenz derſelben, deren ſich die denkenden Weſen in dieſem Syſtem unabhängig von äuſsern Dingen bewuſst ſind. Dann können die denkenden Weſen ihre Exiſtenz (daſs ſie als beharrliche Weſen exiſtiren) aus ſich ſelbſt beſtimmen, wodurch das Daſeyn der äuſsern Dinge, da es zur Beſtimmung des Daſeyns des denkenden Weſens in der Zeit (ſ. Idealismus, 12. S. 408.) gar nicht erforderlich iſt, wenigſtens problematiſch wird (M. I, 468. C. 416. ff.).

10. Nehmen wir die vier Sätze im Art. Ich, 7. im analytiſchen Zuſammenhange, ſo daſs nicht der Begriff eines denkenden Weſens, ſondern das Ich denke, als ein Satz, der ſchon ein Daſeyn in ſich ſchlieſst, zum Grunde gelegt und zergliedert (analyſirt) wird, ſo fangen die Sätze, die wie die Kategorien jederzeit einen geſchloſſenen Kreis bilden (Pr. 122.) von einer Wirklichkeit an und heiſsen und ſtehen ſo:

Ich denke

1.

der Modalität nach:
als Wirklichkeit;

2.
der Relation nach:
als Subject,

3.
der Quantität nach:
als einfach,

4.
der Qualität nach:
als identifch.

(M. I, 469. C. 418. f.).

11. Im zweiten Satze ift die Art des Subjects nicht beftimmt, im dritten Satze wird die abfolute Einheit des Selbftbewufstfeyns beftimmt, ohne welche daffelbe (da es doch etwas Reales ift) nicht möglich feyn würde. Nun ift im Raum nichts Reales, was einfach wäre, alfo ift es unmöglich, die Befchaffenheit des denkenden Wefens aus Gründen des Materialismus zu erklären. Im erften Satz wird mein Dafeyn als eines einzelnen denkenden Wefens durch das Denken empirifch in der Zeit beftimmt, da hierzu aber das Beharrliche in der blofsen Zeit nicht für die innere Anfchauung zu finden ift, fo ift es ebenfalls nicht möglich, die Befchaffenheit des denkenden Wefens aus Gründen des Spiritualismus zu erklären, folglich können wir auf keine Art etwas von der Befchaffenheit unfrer Seele erkennen (C. 419. M. I. 470.).

12. Und wie follte es auch möglich feyn, durch das blofse einfache Bewufstfeyn, das blofs als Einheit zum Verknüpfen alles Mannichfaltigen dient, über die Erfahrung (unfer Dafeyn im Leben) hinaus zu kommen? Wir lernen ja diefes

Bewufstseyn selbst nur dadurch kennen, dafs wir es unmöglich finden, irgend eine Erfahrungserkenntnifs zu erlangen, wenn wir das Mannichfaltige derselben nicht an dieses Bewufstseyn knüpfen, und durch dasselbe Einheit hinein legen. Und wie wäre es möglich, sogar unsere Erkenntnifs auf die Natur aller denkenden Wesen überhaupt durch den empirischen Satz: Ich denke, der in Ansehung aller Art der Anschauung ganz unbestimmt ist, zu erstrecken (C. 420. f. M. I, 471.).

13. Es giebt also keine rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unsrer Selbsterkenntnifs verschaffte, sondern nur als Disciplin, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialismus in den Schoofs zu werfen, andrerseits um sich nicht in dem, für uns im Leben grundlosen Spiritualismus herumschwärmend zu verlieren, sondern diese Weigerung unserer Vernunft, über dieses Leben hinaus reichende Fragen zu beantworten, als einen Wink anzusehen, uns von der fruchtlosen überschwenglichen Speculation zur Erforschung unseres Selbst abzuziehen, und zum fruchtbaren praktischen Gebrauch anzuwenden, welcher seine Principien doch höher annimmt, und das Verhalten so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung oder dieses Leben hinaus reiche (C. 421. M. I, 472.).

14. Man siehet aus allem diesen, dafs die sogenannte rationale Psychologie aus blofsem Mifsverstande entspringt. Das Ich, welches nichts anders ist, als die Einheit des Bewufstseyns, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für eine Anschauung des Subjects als eines Objects genommen, und hierauf die Kategorie der Substanz angewandt. Diese Einheit ist aber nur

die Einheit im Denken, durch die **allein** kein Object gegeben wird, auf die alſo die Kategorie der Subſtanz nicht angewandt, mithin dieſes Subject gar nicht erkannt werden kann, weil die Kategorie jederzeit Anſchauung vorausſetzt. Das Subject der Kategorien kann alſo durch das bloſse Denken derſelben keinen Begriff von ſich ſelbſt als einem Object der Kategorien bekommen; denn das den Kategorien zum Grunde liegende reine Selbſtbewuſstſeyn kann nicht erklärt und auch dieſer Erklärung ſeiner ſelbſt zum Grunde gelegt werden. Eben ſo kann das Subject, in welchem die Vorſtellung der Zeit ihren Grund hat, nicht dadurch ihr eigen Daſeyn in der Zeit beſtimmen; und wenn dies nicht möglich iſt, daſs dasjenige in der Zeit ſei, in welchem alle Zeit iſt, ſo iſt es auch nicht möglich, daſs dasjenige (das denkende Weſen) durch Kategorien, denen das Selbſtbewuſstſeyn zum Grunde liegt, erkannt werde, in dem das Selbſtbewuſstſeyn iſt. S. **Daſeyn**, 12. und **Descartes**, 4. (C. 421. M. I, 473.).

15. So verſchwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus verſuchtes und doch zum höchſten Intereſſe der Menſchheit gehöriges Erkenntniſs des denkenden Weſens, als eines nicht ſinnlichen Objects der Erkenntniſs, ſoweit es der ſpeculativen Philoſophie verdankt werden ſoll, in getäuſchte Erwartung. Zugleich aber macht die Critik es unmöglich, die Nichtexiſtenz ſolcher denkenden Weſen zu behaupten (M. I, 474. C. 423.).

16. Gleichwohl wird hierdurch für die Annehmung eines künftigen Lebens nach Grundſätzen des mit dem ſpeculativen verbundenen praktiſchen Gebrauchs der Vernunft nicht das mindeſte verloren; denn der bloſs ſpeculative Beweis hat auf die gemeine Menſchenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluſs haben können. Er iſt ſo

auf eine Haaresſpitze geſtellt, daſs ſelbſt die Schule ihn auf derſelben nur ſo lange erhalten kann, als ſie ihn als einen Kreiſel um denſelben ſich unaufhörlich drehen läſst, und er in ihren eigenen Augen alſo keine beharrliche Grundlage zu einem Gebäude abgiebt. Die für die Welt brauchbaren Beweiſe gewinnen vielmehr durch Abſtellung jener dogmatiſchen Anmaſsungen an Klarheit und ungekünſtelter Ueberzeugung, indem ſie die Vernunft in die Ordnung der Zwecke verſetzen, ſo daſs die praktiſche Vernunft zugleich dieſe Ordnung und mit ihr unſere eigene Exiſtenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt iſt. Nach dem im Art. Organiſirtes Weſen, 8. angegebenen Grundſatz müſste der Menſch unter allen Geſchöpfen allein von der zu ſeiner Beſtimmung zweckmäſsigſten Einrichtung ausgenommen ſeyn. Denn ſeine Naturanlagen, nicht bloſs den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, ſondern vornehmlich das moraliſche Geſetz in ihm, gehen ſo weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in dieſem Leben daraus ziehen könnte, daſs das moraliſche Geſetz ſogar das bloſse Bewuſstſeyn der Rechtſchaffenheit der Geſinnung über alles hochſchätzen lehrt, und der Menſch ſich dadurch zum Bürger einer beſſern Welt ſich tauglich zu machen berufen fühlt. Dieſer niemals zu widerlegende Beweisgrund wird durch eine ſich unaufhörlich vermehrende Zweckmäſsigkeit in allen Erfahrungsgegenſtänden, eine Ausſicht in die Unermeſslichkeit der Schöpfung und einen dieſer angemeſſenen Trieb begleitet, und bleibt uns immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müſſen, die nothwendige Fortdauer unſers Daſeyns aus der bloſs theoretiſchen Erkenntniſs unſerer ſelbſt einzuſehen (C. 424. ff. M. I, 475.).

Kant Crit. d. reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch S. 398. ff.

Kant Prol. §. 39. S. 122.

Dess. Logik, §. 90.

Iakob Grundriss der allg. Logik u. s. w. §. 414. f.

Pathologisch,

(*pathologicus, pathologique*). Im weitläuftigsten Sinne heisst pathologisch, was von der Sinnlichkeit abhängt. So ist eine Willkühr pathologisch bestimmt, wenn ihre Wirkungen von sinnlichen Antrieben abhängen; eine solche ist z. B. die bloss thierische Willkühr, aber auch die menschliche, in so fern sie thierisch ist (C. 830.). Das griechische Wort (παϑολογικος) bedeutet eigentlich, was vom Leiden abhängt. Nun ist die Sinnlichkeit die Receptivität (Empfänglichkeit) der Eindrücke, also eine Fähigkeit bloss zu leiden. Was also von ihr abhängt, verhält sich bloss leidend. So giebt es eine pathologische Liebe, s. Liebe, ein pathologisches Interesse, s. Interesse, 2. und 9.

2. In der Critik der praktischen Vernunft ist dieser Begriff besonders von Bedeutung. Unser Selbst ist pathologisch bestimmbar, heisst, unser handelndes Selbst kann sich durch Hoffnung oder Furcht zu seinen Handlungen bestimmen lassen. Dies ist unsre sinnliche Natur, vermöge welcher wir sinnliche Wesen sind. Die Materie des Begehrungsvermögens, d. h. Gegenstände der Neigung, die uns entweder mit Hoffnung, oder auch mit Furcht erfüllen, dringen sich uns auf, und machen, dass wir nach den erstern trachten, und die letztern fliehen, welches ohne die sinnlichen Antriebe unsrer Natur unmöglich seyn würde (P. 131.)

3. So ist die Wirkung des moralischen Gesetzes auf unser Gefühl pathologisch, denn es

erweckt in uns das Gefühl der Unannehmlichkeit darüber, dafs wir unsre sinnlichen Wünsche dem Gesetz nachsetzen sollen. Aller Einflufs auf das Gefühl erweckt ein Leiden, wir fühlen ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl, welches etwas Leidendes ist, wie jedes Gefühl überhaupt, also pathologisch. Es ist keine Wirkung, die wir hervorbringen, sondern wir sind blofs fähig so afficirt zu werden, wenn etwas anders auf diese unsere Fähigkeit wirkt (P. 133.). Was das heifse die praktische Vernunft sei pathologisch bedingt, siehet man im Art. Interesse, 9.

Peinlichkeit

in der Befolgung der Regeln der schönen Kunst. Ein solches Bestreben, den Regeln der schönen Kunst gemäfs zu handeln, da an den Producten des Künstlers die Schulform durchblickt, d. i. dafs man an denselben sehen kann, dafs die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt, und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe (U. 180.). Diese Peinlichkeit ist wohl zu unterscheiden von der Pünctlichkeit in der Befolgung der Regeln der schönen Kunst, welche ein solches Bestreben den Regeln der schönen Kunst gemäfs zu handeln ist, dafs jede Regel genau befolgt werde und dafs das Kunstproduct mit derselben genau übereinkomme, ohne dafs die Aengstlichkeit des Künstlers dabei durchblicke. Die Peinlichkeit ist also das Sichtbarwerden dieser Aengstlichkeit an dem Kunstproduct, welches dasselbe steif und geschmacklos macht, und demselben alle Grazie raubt. S. Kunst, schöne, e.

Es giebt Peinlichkeit in allen Dingen, wo die Beobachtung der Regeln zu ängstlich ist, so dafs darunter das Wesentliche leidet. So giebt es z. B. eine Peinlichkeit in der Ordnung, wel-

che darin besteht, dass man immer auf Ordnung erpicht ist, ohne weiter eine Absicht zu haben, als bloss die Ordnung. Diese Peinlichkeit zeigt sich darin, dass der, in dessen Handlungen sie sich zeigt, immer etwas aufzuräumen hat, um den Dingen eine andere Stelle zu geben. Diess ist nichts anders als Nichtsthun, das den Schein der Beschäftigung mit sich führt, und wobei die gründliche Ordnung verfehlt wird. Diese Peinlichkeit in der Ordnung zeigt einen kleinen Geist an. Eben so giebt es eine Peinlichkeit in Kleidern, die sehr verächtlich ist (Mnscrpt.).

Perception,

(*perceptio, perception*). So nennt man in der Logik und Psychologie die Vorstellungen, welche mit Bewusstseyn verbunden sind (C. 376.). Die subjectiven Perceptionen heissen Empfindungen, und es wird von ihnen bei diesem Worte gehandelt. Hier ist noch einiges von den Perceptionen überhaupt anzuführen.

2. Das Bewusstseyn ist die Bedingung, die alle Perceptionen begleitet, und auf ihr beruhet der Unterschied zwischen Perceptionen und bewusstlosen oder dunkeln Vorstellungen. Ohne Bewusstseyn sind wohl Vorstellungen, aber keine Erkenntnisse möglich. Das Bewusstseyn ist die Vorstellung, dass eine andere Vorstellung in mir ist. Wenn ich den Mond ansehe, so ist die Vorstellung von allem dem in mir, was sich auf der Seite des Mondes befindet, die mir zugekehrt ist, und wovon Lichtstrahlen in mein Auge kommen. Aber von den meisten dieser Dinge ist die Vorstellung nicht klar, d. h. ich bin mir derselben nicht bewusst, ich habe nicht die Vorstellung davon, dass diese Vorstellungen in mir sind (L. 40. f.).

3. Die Perception ist also gleichbedeutend mit klarer Vorstellung, denn diese ist auch eine Vorstellung, deren ich mir bewuſst bin. Das Bewuſstseyn ist die wesentliche Bedingung aller logischen Form der Vorstellungen, die Perceptionen sind also allein der Stoff der Logik. Was Vorstellung sei, läſst sich nicht weiter erklären, denn man müſste sie doch immer wiederum durch eine Vorstellung erklären, welches einen Cirkel im Erklären geben würde. Alle Perceptionen oder klaren Vorstellungen können nun unterschieden werden in Ansehung der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewuſst, nicht aber des Mannichfaltigen, das in ihr enthalten ist, so ist die Vorstellung undeutlich. Zur Erläuterung der Sache zuerst ein Beispiel in der Anschauung. Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns nun seiner einzelnen Theile in dieser Anschauung nicht bewuſst, so ist unsre Vorstellung des Landhauses undeutlich. Wollen wir ferner ein Beispiel von Undeutlichkeit in Begriffen, so mag der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Wer aber z. B. nicht weiſs, daſs es ein Merkmahl des Schönen sei, daſs es allgemeiner gefallen soll, der hat einen undeutlichen Begriff von der Schönheit (L. 41. f.).

4. Die undeutliche Vorstellung nennen Wolfs Schüler eine verworrene; allein dieser Ausdruck ist nicht passend. Denn das Gegentheil von Verwirrung ist Ordnung und nicht Deutlichkeit. Jede verworrene Vorstellung ist zwar eine undeutliche, aber nicht jede undeutliche ist auch eine verworrene; denn darum, weil ich gewisser Merkmahle mir nicht bewuſst bin, sind sie ja nicht in meinem Bewuſstseyn in Unordnung (L. 43.).

5. Einfache Vorstellungen sind solche, in denen wir kein Mannichfaltiges unterscheiden können. Diese Vorstellungen sind undeutlich. Aber darum kann man sie nicht verworren nennen. (L. 43.).

6. Die Undeutlichkeit der zusammengesetzten Vorstellungen rührt von Schwäche des Bewufstseyns her. Es kann nehmlich etwas deulich seyn der Form nach; d. h. ich kann mir des Mannichfaltigen in der Vorstellung bewufst seyn. Der Materie nach kann aber die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewufstseyns kleiner wird. Dieses ist der Fall mit abstracten Vorstellungen (L. 43. f.).

7. Die Deutlichkeit selbst kann eine zwiefache seyn:

a. eine sinnliche. Diese bestehet in dem Bewufstseyn des Mannichfaltigen in der Anschauung oder der Sinnendeutlichkeit. Ich sehe z. B. die Milchstrasse als einen weifslichen Streifen; die Lichtstrahlen von den einzelnen in demselben befindlichen Sternen müssen nothwendig in mein Auge gekommen seyn. Aber die Vorstellung davon war nur klar, und wird durch das Teleskop erst deutlich, weil ich erst durch dasselbe die einzelnen in jenem Milchstreifen enthaltenen Sterne erblicke (L. 44.);

b. eine intellectuelle. Diese bestehet in dem Bewufstseyn des Mannichfaltigen in den Begriffen oder der Verstandesdeutlichkeit. So sind z. B. in dem Begriffe der Tugend als Merkmahle enthalten α) der Begriff der Freiheit, β) der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), γ) der Begriff von Ueberwältigung der jenen Regeln widerstreitenden Neigungen. Lösen wir nun so den Begriff in seine Bestandtheile auf,

ſo heiſst das die Analyſe, wodurch er deutlich gemacht wird, und die Begriffe nicht der Materie, ſondern nur der Form nach verbeſſert werden (L. 44.).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchnitt. S. 376.

Deſſ. Logik. Einl. V. S. 40. ff.

Perſon,

ſ. Perſonalität.

Perſonalität,

Perſönlichkeit, (*perſonalitas, perſonalité*). Die Beſchaffenheit eines Weſens, daſs es in ſeiner Vorſtellung das Ich haben kann (A. 3.) ſ. Ich. Dieſe Perſönlichkeit, durch welche ſich derjenige, der ſie beſitzt, als ein abſolutes Subject, d. i. keinem andern Weſen anhängendes oder inhärirendes, folglich unabhängiges Weſen, denkt, hat der Menſch, und heiſst darum eine Perſon. Er iſt dadurch über alle andere auf Erden lebende Weſen, die alle dieſer Vorſtellung nicht fähig ſind, unendlich erhoben. Man kann aber dieſe Perſönlichkeit des Menſchen in verſchiedener Rückſicht betrachten, wodurch ſie auch verſchiedene Beſtimmungen und Namen bekömmt.

1. Moraliſche Perſönlichkeit (*perſonalitas moralis, perſonalité morale*). Die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Weſens betrachtet, welches eigenthümlichen, nehmlich von ſeiner eigenen Vernunft gegebnen, praktiſchen Geſetzen unter-

worfen iſt, ſo fern ſie zugleich zur intelligibeln Welt gehört (P. 155. K. XXII.). Die moraliſche Perſönlichkeit iſt alſo die Modification des Ich in der Vorſtellung eines Weſens, daſs, wenn auch alles, was an dieſes Ich geknüpft iſt, als etwas, was ihm zugehört, Erkenntniſs und Handlung, den Geſetzen, und folglich dem daraus entſpringenden Mechanismus, der ganzen Natur unterworfen iſt, es ſich dennoch in Anſehung ſeines Wollens und der Beſtimmungsgründe ſeiner Handlungen als frei betrachtet, oder ſo, daſs es das, was es thut, nicht, durch die Naturgeſetze gezwungen, thun muſs. Nun iſt dieſe Freiheit der Handlungen nicht Geſetzloſigkeit derſelben, welches wider die Vernunft wäre, ſondern nur Unabhängigkeit der Handlungen von den Naturgeſetzen, nicht von allen Geſetzen überhaupt. Die Geſetze, von denen die Handlungen abhängen, ſind die moraliſchen Geſetze, welche, da es darauf ankömmt, daſs ſie das Ich hat befolgen wollen, oder nicht, ihm eigenthümliche, von ſeiner eigenen Vernunft gegebene (reine praktiſche) Geſetze ſind. Denn hätte ſie ihm ein Anderer gegeben, ſo betrifft die moraliſche Beurtheilung ſeiner Selbſt doch immer die Frage, ob er ſie habe wollen befolgen, alſo was er ſich ſelbſt für Geſetze gegeben habe. Und ſo iſt die moraliſche Perſönlichkeit die Beſchaffenheit eines Weſens, daſs ſein Ich wenigſtens nicht bloſs Naturgeſetzen, ſondern ſolchen Geſetzen, die es ſich ſelbſt giebt, und die eben darum reine praktiſche heiſsen, unterworfen iſt. Gehört nun die Perſon zur Sinnlichkeit, d. h. iſt ſie den Naturgeſetzen unterworfen, ſo gehört ſie doch als moraliſche Perſon nicht dazu, ſondern zu einer Welt, in der nicht Naturnothwendigkeit, ſondern Freiheit von derſelben die Handlungen möglich macht. Dies iſt alſo eine nichtſinnliche oder intelligibele Welt, oder eine ſolche, die wir uns als eine Welt der Dinge an

ſich denken müſſen, in der allein die Perſonen ihrer eigenen Perſönlichkeit unterworfen ſeyn können. Dies iſt aber freilich nur möglich, in ſo fern die Perſon als ſinnliches Weſen Erſcheinung, als moraliſches Weſen aber ein, obwohl für unſere Erkenntniſs unzugängliches, Ding an ſich oder intelligibeles Weſen iſt. Denn nur ſo iſt es wenigſtens denkbar, wie etwas, das den unwiderſtehlich zwingenden Naturgeſetzen unterworfen iſt, ſich dennoch als frei beurtheilen kann, nehmlich weil es jenes nur in der Erſcheinung, dieſes aber an ſich iſt (M. II. 288.). S. Heiligkeit und Mechanismus der Natur.

Durch dieſe Perſönlichkeit ſind die Menſchen und überhaupt die vernünftigen Weſen in der Welt Zwecke an ſich ſelbſt, nicht bloſs Mittel zum beliebigen Gebrauch für dieſen oder jenen Willen; ſondern müſſen in allen ihren, ſowohl auf ſich ſelbſt, als auch auf andere vernünftige Weſen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Denn da ſie von ihren eigenen Geſetzen, und ſo von ihrem eigenen (moraliſchen) Willen abhängen, ſo können ſie auch nicht bloſs der Abſicht eines andern Weſens unterworfen ſeyn (ſ. Endzweck, 11.). Und ſo beſtehet alſo die moraliſche Perſönlichkeit in der hohen Würde, daſs diejenigen, die ſie beſitzen, von Andern, ja auch von ſich ſelbſt, und ſogar von dem göttlichen Weſen, nie bloſs als Mittel wozu, ſondern zugleich als Zweck an ſich ſelbſt, nach den Geſetzen der Moralität, zu gebrauchen ſind (P. 156.). Dinge, die bloſs Mittel wozu ſind, heiſſen Sachen, dergleichen die vernunftloſen Thiere ſind, mit denen man, weil ſie keine Perſönlichkeit haben, in Anſehung ihrer (obwohl nicht in Anſehung ſeiner ſelbſt) nach Belieben ſchalten und walten kann (A. 3.). Vernünftige Weſen hingegen werden Perſonen genannt, weil

ihre Natur ſie ſchon als Zwecke an ſich ſelbſt, d. i. als etwas, das nicht bloſs als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet. Dieſe, alle Willkühr einſchränkende und Achtung erweckende Idee der moraliſchen Perſönlichkeit, worin der hohe Rang, die eigenthümliche Würde *) des Menſchen beſteht, dadurch er ſich über alle andere Weltweſen, die nicht Menſchen ſind, erhebt, und die uns unſre Beſtimmung zur Moralität vor Augen ſtellt, aber auch zugleich, durch Erweckung unſrer Aufmerkſamkeit auf den Mangel der Angemeſſenheit unſeres Verhaltens in Anſehung derſelben, unſern Eigendünkel niederſchlägt, iſt ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Ein auch nur mittelmäſsig ehrlicher Mann hat gewiſs zuweilen eine unſchädliche und wohl gar nützliche Lüge bloſs darum unterlaſſen, um ſich in Geheim in ſeinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen; einen rechtſchaffenen Mann hält im gröſsten Unglück des Lebens das Bewuſstſeyn aufrecht, daſs er doch die Würde der Menſchheit in ſeiner Perſon erhalten und den innern Anblick der Selbſtprüfung nicht zu ſcheuen Urſache habe. Der Menſch iſt es ſich alſo bewuſst, daſs ſein Wille unabhängig vom Einfluſs des Nutzens und der ſinnlichen Triebfedern, und über die Unfälle des Sinnenlebens erhaben ſei, und dieſe Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur iſt die moraliſche

*) Alle Gegenſtände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth, denn, wenn die Neigungen und darauf gegründeten Bedürfniſſe nicht wären, ſo würde ihr Gegenſtand, weil die Bedingung wegfiele, ohne Werth ſeyn. Die Neigungen ſelbſt haben ebenfalls nur einen bedingten Werth, denn das vernünftige Weſen wünſcht davon ganz frei zu ſeyn. Alſo iſt der Werth aller durch unſre Handlungen zu erwerbenden Gegenſtände bedingt. Nur die moraliſche Perſon hat als ſolche einen unbedingten oder abſoluten Werth, d. h. eine Würde, weil ſie gar nicht wozu, ſondern Zweck an ſich iſt, und alſo keine Bedingung ihres Werths ſtatt hat (G. 65.).

Perſönlichkeit (G. 65. P. 156. f. M. II. 84. 290. T. 140.). S. Glückſeligkeit und Kriecherei, 4. f. Die moraliſche Perſönlichkeit iſt alſo die Idee der Menſchheit ganz intellectuell betrachtet (ſ. Menſch, 2.). Ganz intellectuell heiſst unabhängig von phyſiſchen Beſtimmungen, alſo mit Abſtraction von aller ſinnlichen Beſchaffenheit, durch die das Weſen auch als Erſcheinung im Felde der Erfahrung exiſtiren mag. Wenn wir alſo es uns zur Maxime machen, bloſs aus Achtung für das moraliſche Geſetz, als einer für ſich hinreichenden Triebfeder der Willkühr, zu handeln, ſo ſind wir in ſo fern unabhängig vom Mechanismus der Natur, und handeln als moraliſche Perſonen; und der in uns liegende Grund davon, der uns dies möglich macht, iſt nicht die Perſönlichkeit ſelbſt, ſondern ein Zuſatz zu derſelben, welcher die Anlage zur Perſönlichkeit genannt werden kann (R. 18. f.). Eine moraliſche Perſon iſt alſo ein ſolches Weſen, deſſen Handlungen einer Zurechnung fähig ſind, eben weil es nicht durch den Naturmechanismus dazu gezwungen iſt, und in ſo fern keinen andern Geſetzen unterworfen ſeyn kann, als ſolchen, die es (entweder allein, oder wenigſtens zugleich mit Andern) ſich ſelbſt giebt (K. XXII.). S. Kategorie, 70. S. 602. Aus dieſer Stelle ſieht man, daſs der Begriff der moraliſchen Perſönlichkeit eigentlich der des Guten als Subſtanz betrachtet iſt, d. i. die Kategorie der praktiſchen Vernunft, durch welche die Cauſalität der Freiheit als Subſtanz gedacht wird, welches (ſ. Perſönlichkeit transſcendentale) allerdings, obwohl nur praktiſche Realität hat. Das Moralgeſetz nöthigt uns, wenn wir es befolgen, uns als moraliſche Selbſtſtändigkeiten zu beurtheilen, die unabhängig von allen andern, als moraliſche Weſen, für ſich beſtehen.

2. Pſychologiſche Perſönlichkeit (*perſonalitas pſychologica*, *perſonalité pſychologique*), ſ. Ich, 8. c. und 15. Sie iſt hiernach bloſs das Vermögen, ſich in den verſchiedenen Zuſtänden ſeines Daſeyns der Identität ſeiner ſelbſt bewuſst zu werden (K. XXII.).

3. Transſcendentale Perſönlichkeit (*perſonalitas transſcendentalis*, *perſonalité transſcendentale*), die Einheit des Subjects (das uns übrigens unbekannt iſt), in deſſen Beſtimmungen eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception iſt (1. C. 365.). D. h. die zu aller Erkenntniſs unentbehrliche und ihr ſtets zum Grunde liegende Vorſtellung, daſs es nur ein Subject, nicht viele ſind, deſſen Gedanken, Gefühle, Anſchauungen u. ſ. w. durchs Selbſtbewuſstſeyn alle durchgängig ſo mit einander verknüpft ſind, daſs ſie durch dieſe Einheit des Subjects und die dadurch mögliche Verknüpfung Ein Ganzes ausmachen. Da nun alles Denken und alle Erkenntniſs erſt dadurch möglich wird, folglich auch alle Erkenntniſs *a priori*, ſo heiſst dieſe *a priori* entſpringende Vorſtellung der Perſönlichkeit transſcendental. Man lernt durch ſie nicht etwa die Beſchaffenheit des denkenden Subjects, als eines Dinges an ſich, kennen; ſondern es iſt nur zum Denken und Erkennen, ja auch zum moraliſchen Wollen überhaupt nöthige und auch hinreichende Grundvorſtellung. Man kann auch das denkende Subject Seele nennen, und darunter alſo dieſes transſcendentale Subject verſtehen, d. i. das Denkende, welches ich mit dem Ich bezeichne, als ein Ding an ſich ſelbſt, von dem ich aber nicht einmal ſein Daſeyn erkenne, ſondern das ich bloſs zum Behuf der Erkenntniſs mir als ein ſolches vorſtellen muſs. (1. C. 365. f.). Die transſcendentale Perſönlichkeit iſt alſo die Vorſtellung von dem trans-

ſcendentalen Subſtratum alles Denkens, oder aller innern Erſcheinungen, welche als Beſtimmungen deſſelben gedacht werden. Man denkt ſich darunter eine ſelbſtſtändige und bei allem möglichen Wechſel ihres Zuſtandes beharrliche Exiſtenz der denkenden Natur (1. C. 383.). Dieſe Vorſtellung iſt zur Möglichkeit der Erſcheinungen des innern Sinnes nothwendig, aber die Realität derſelben auſser dem Felde der Erfahrung, d. i. daſs es eine Seele als Ding an ſich ſelbſt gebe, zu zeigen, iſt unmöglich. Uebrigens iſt der Begriff der Perſonalität in ſo vielen Bedeutungen gebräuchlich als das Ich, ſ. Ich, 16. und die transſcendentale im Grunde mit der pſychologiſchen und logiſchen einerlei; nur daſs, wenn wir ſie die transſcendentale nennen, dabei gedacht wird, daſs ſie das Subſtrat alles Denkens bedeutet, oder der Grund aller Gedanken, welcher zwar als Ding an ſich gedacht wird, aber ſolches, ſelbſt ſeinem Daſeyn nach, unerforſchlich iſt und ſeyn muſs, weil jede Erkenntniſs deſſelben daſſelbe immer wieder vorausſetzen, und alſo einen Cirkel enthalten würde. Nennen wir ſie die pſychologiſche, ſo denken wir daran, daſs die Perſon, bei allen Veränderungen, die ihr zuſtoſsen mögen, eine und dieſelbe Perſon iſt, und nennen wir ſie die logiſche, ſo denken wir daran, daſs ein und daſſelbe Subject allem Denken zum Grunde liegt. Die moraliſche Perſönlichkeit iſt ein Begriff von der Perſönlichkeit, die nicht bloſs als eine (transſcendentale) bloſs zum Erkennen dienende urſprüngliche Vorſtellung, ſondern als eine ſolche gedacht wird, die durchs Moralgeſetz realiſirt wird oder einen Gegenſtand hat. Denn was als Zweck an ſich ſoll behandelt werden, und worauf ſich andre Dinge bloſs als Mittel beziehen, das muſs nothwendig ſelbſt als Etwas, als ein wirklicher Gegenſtand, wenn gleich nicht erkannt, doch angenommen werden. Und ſo realiſirt die praktiſche Vernunft das Subſtrat des Den-

kens, oder behandelt es (die Seele) als ein intelligibeles Weſen (Geiſt), und wir ſind vernünftiger Weiſe als moraliſche Weſen genöthigt, an einen Geiſt (intelligibeles Subſtrat) des Menſchen zu glauben.

Perſonificiren,

ſ. Hypoſtaſiren.

Pfaffenthum,

ſ. Afterdienſt, 14., und Kirchenglaube, 7. b.

Pflicht,

(καδικον*), *officium*, *devoir*). K. hat den Begriff der Pflicht, der den eines an ſich guten Willens unter gewiſſen ſubjectiven Einſchränkungen und Hinderniſſen enthält, auf folgende Art entwickelt (G. 8. M. II, 22.).

1. Pflichtwidrige Handlungen können nicht aus Pflicht geſchehen, folglich braucht man bei der Entwickelung des Pflichtbegriffs auf ſie keine Rückſicht zu nehmen, auch nicht auf pflichtmäſsige Handlungen, die Menſchen aus Neigung zu etwas anderm ausüben, denn da läſst ſich leicht unterſcheiden, ob die Handlung aus Pflicht oder aus ſelbſtſüchtiger Abſicht geſchehen ſei. Weit ſchwerer iſt dieſer Unterſchied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäſsig iſt, und das Subject überdem noch unmittelbare Neigung zu ihr hat.

*) *Cicero ad Att. l. XVI. ep. 14.*

Z. B. es ist pflichtmäfsig, dafs der Krämer seine unerfahrnen Käufer nicht übertheuere, und der kluge (auf seinen Nutzen bedachte) Kaufmann thut dieses auch nicht, wenn bei ihm viel Verkehr ist. Man wird also ehrlich bedienet; darum hat aber der Kaufmann nicht aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren, sondern sein Vortheil erforderte es. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern blofs aus Neigung wozu anderm, in eigennütziger Absicht, geschehen (G. 8. M. II, 23.). Die Menschen bewahren ihr Leben zwar pflichtmäfsig, wenn sie es aber aus Liebe zum Leben oder aus Furcht vor dem Tode thun, nicht aus Pflicht. Wer aber sein Leben hafst und den Tod wünscht, und dennoch sein Leben bewahrt (vorausgesetzt, dafs ihn nicht etwa die Idee eines zukünftigen vergeltenden Zustandes nach dem Tode bestimmt), der kann es nur aus Pflicht thun, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet (M. II, 24. G. 9. P. 157.). Wohlthätig seyn, wo man kann, ist Pflicht. Es giebt aber auch manche so theilnehmend gestimmte Seelen, dafs sie ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich her zu verbreiten, und Andrer Zufriedenheit zu bewirken. Aber Handlungen aus solcher Gemüthsstimmung haben keinen sittlichen Werth, sondern gehen mit Handlungen aus andern Neigungen zu gleichen Paaren, z. B. mit Handlungen aus der Neigung zur Ehre, die gerade nicht Hochschätzung verdienen. Denn der Maxime, solche Handlungen zur Befriedigung einer Neigung zu thun, fehlt der sittliche Gehalt, nehmlich dafs sie (nicht aus Neigung, sondern) aus Pflicht geschehen. Gefetzt aber, das Gemüth jenes Menschenfreundes, der so gern Freude um sich her verbreitet, sei von eigenem Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an andrer Schicksal auslösche, er hätte immer noch das Vermögen, andern Noth-

leidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rühre ihn nicht, weil er mit feiner eigenen genug befchäftigt fei. Reifst fich nun diefer Mann dennoch aus diefer tödtlichen Unempfindlichkeit heraus, und thut eine wohlthätige Handlung, fo gefchieht fie (wenn ihn nicht die Hoffnung eines künftigen Lebens oder die Furcht vor demfelben dazu beftimmt) aus Pflicht, und alsdann hat diefe Handlung ächt moralifchen Werth. Noch mehr, gefetzt es fei Jemand von Temperament kalt und empfinde nichts bei fremder Noth. Würde ein folcher Mann darum keinen Quell zu Handlungen von höherm Werth, als Handlungen aus Temperament haben, finden? Allerdings! nehmlich, dafs er wohlthue aus Pflicht (G. 10. f. M. II. 25.). S. Glückfeligkeit, 19. So find ohne Zweifel auch die Schriftftellen zu verftehen, darin geboten wird, feinen Nächften, felbft unfern Feind, zu lieben (d. i. ihm aus Pflicht wohlzuthun), z. B. Matth. 22, 39. und 5, 44. u. m. d. (M. II, 27.). S. Liebe.

2. Eine Handlung aus Pflicht hat alfo ihren moralifchen Werth nicht in der beabfichteten Wirkung; fie mufs ihn folglich in der Maxime und in dem Princip des Wollens haben, nach welchem die Handlung gefchehen ift. Nicht was durch die Handlung gewirkt wird, fondern dafs fie, ohne Rückficht auf die Folgen, um eines gewiffen Grundfatzes willen, gewollt wurde, macht fie moralifch gut, und ift der Grund, dafs man fagt, fie fei aus Pflicht gefchehen. Hieraus erhellet, dafs die Abfichten, die aufser den Handlungen liegen, ihnen keinen unbedingten und moralifchen Werth ertheilen können; denn die Wirkungen der Handlungen, als Zwecke und Triebfedern derfelben, können nichts moralifch gut machen. Worin kann alfo der Werth liegen, wenn er nicht in dem Wollen gewiffer Wirkungen liegt, die man durch die Handlungen hervorbringen will, oder, welches daffelbe ift, in den Folgen

der Handlungen? Er kann in nichts anderm liegen, als im Princip des Willens, oder in dem Grundsatz, der das Subject zum Wollen bestimmt, die Zwecke, die durch die Handlung bewirkt werden können, mögen seyn, was sie wollen. Denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Princip *a priori* (dem moralischen Grundsatz) und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori* (der Wirkung einer Handlung wegen der Neigung zu dieser Wirkung). Das Princip *a priori* ist formal, d. i. es betrifft die durch die Vernunft bestimmte Art und Weise der Handlung überhaupt, dass sie nehmlich um einer Maxime, oder einer gewissen Beschaffenheit der Handlung, willen geschehe; die Triebfeder *a posteriori* hingegen ist material, d. i. sie treibt zur Handlung an durch die Vorstellung, dass ein gewisses Bedürfniss dadurch werde befriedigt werden. Da nun eine Handlung aus Pflicht nicht aus einem solchen materiellen Princip entspringt, so muss sie aus einem formellen Princip geschehen (G. 13. M. II. 28.).

3. Hieraus folgt nun, dass Pflicht die (objective*) oder durch die Vernunft aufgelegte, praktische oder auf einem Willen beruhende) Nothwendigkeit einer Handlung aus reiner Achtung fürs (praktische) Gesetz ist**); denn Achtung kann man weder für die Wirkung der Handlung haben, noch für die Neigung wozu. Wenn die Handlung also aus Pflicht geschehen soll, so kann den

*) Die objective moralische Nothwendigkeit ist, dass das Subject um des Gesetzes willen nicht anders soll; die subjective, dass es um der Pflicht willen nicht anders kann; die erstere ist Pflicht, die andere Bedürfniss. S. Bedürfniss, Gewissen 7. und Glaubenssache, 11.

**) Oder aus Verbindlichkeit, denn diese ist die Unterwerfung unter ein unbedingt gebietendes Gesetz (G. 86.).

Willen bloſs das Geſetz und die Achtung für daſſelbe beſtimmen, mithin die Maxime, dem Geſetze Folge zu leiſten, wodurch alle Willensbeſtimmung aus Neigung (in ſo fern die Handlung aus Pflicht geſchehen ſoll) ausgeſchloſſen wird. (G. 14. f. P. 151. M. II, 26. T. 171.). Daſs der moraliſche Werth einer Handlung nicht in der daraus erwarteten Wirkung liegen könne, folgt auch daraus, daſs es gar nicht den Willen eines vernünftigen Weſens bedürfte, dieſe Wirkung hervorzubringen, wenn nur alles allein an dieſer Wirkung gelegen wäre. Allein die Vorſtellung des Geſetzes, und das Handeln um dieſes Geſetzes willen kann nur im vernünftigen Weſen ſtatt finden, und hierin allein hann alſo nur das ſittlich Gute liegen (M. II. 30. G. 15.). Ja, da der Wille, wenn die Handlung aus Pflicht geſchehen ſoll, nicht durch Antriebe dazu beſtimmt werden muſs, wie wir geſehen haben, ſo bleibt nichts übrig, was ihn noch beſtimmen könnte, als die allgemeine Geſetzmäſsigkeit der Handlungen überhaupt, welche folglich dem Willen zum Princip dienen ſoll, d. i. ich ſoll nach einer geſetzmäſsigen Maxime, und zwar darum, weil ſie geſetzmäſsig iſt, handeln. Folglich heiſst der oberſte Grundſatz der Sittenlehre ſo: handle nach einer Maxime, von der du wollen kannſt, daſs ſie als allgemeines Geſetz gelte. Jede Maxime, die ſich hierzu nicht qualificirt, iſt der Moral zuwider (M. II, 31. G. 17. b. K. XXVI.). Ein Beiſpiel hierzu ſ. in dem Art. Klüglich. S. auch Imperativ, kategoriſcher, und Moralität. Die Pflicht hat alſo in ihrem Begriff Nothwendigkeit der Handlung, welche bei einem bedürftigen und eingeſchränkten Weſen praktiſche (durch einen Willen mögliche) Nöthigung (Zwang) iſt, weil ſie die Neigung ausſchlieſst, ja derſelben entgegen ſeyn kann; d. i. das Subject, welches aus Pflicht handelt, beſtimmt ſich auch

zu Handlungen, die von ihm ungern (mit Widerstand seiner Neigung, wogegen er sich eben nöthigt oder zwingt), aber doch stets mit Selbstbilligung geschehen; es unterwirft seine freie Willkühr dem Zwange durchs Gesetz, d. h. zwingt sich selbst, zu thun, was das Gesetz gebietet (M. II, 102. 278. G. 76. P. 143. T. 213. 46.), s. Achtung, 5. und 13. Und so sehen wir nun, wie der Begriff der Pflicht den eines an sich (nicht wozu, zu einer Wirkung) guten Willens (der durch das ihm beiwohnende Handlungsprincip gut ist) einschliesst, doch unter den subjectiven (im Subject vorauszusetzenden) Einschränkungen und Hindernissen (nehmlich der Neigungen), ohne welche der Wille die gesetzmäfsige Handlung (wie dies bei Gott der Fall ist) von selbst wollen, und sich nicht praktisch dazu nöthigen dürfte, d. h. seine Handlungen würden dann gar nicht die Beschaffenheit haben können, dafs sie aus Pflicht geschähen. Die Antriebe der Natur enthalten nehmlich Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen und (zum Theil mächtig) widerstrebende Kräfte, die der Wille um des Gesetzes willen besiegt, wenn die Handlung aus Pflicht geschieht (T. 3.).

4. Wir haben den Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unsrer praktischen Vernunft gezogen, daraus ist aber keinesweges zu schliefsen, als sei er ein Erfahrungsbegriff, oder als hätten wir ihn als einen solchen behandelt. Die Erfahrung vom Thun und Lassen der Menschen lehrt vielmehr, dafs der Pflichtbegriff gar kein Erfahrungsbegriff seyn kann; indem zwar manches der Pflicht gemäfs, aber darum doch noch nicht aus Pflicht geschieht, ja dafs wir sogar nicht genau erforschen können, ob eine Handlung blofs aus Pflicht geschehen sei. In der That ist es schlechterdings unmöglich, selbst

durch die angestrengteste Prüfung, völlig hinter die geheimen Triebfedern einer Handlung zu kommen, weil die innern Principien derselben nicht erscheinen. Daher hat es auch zu aller Zeit Philosophen gegeben, welche die Wirklichkeit der moralischen Gesinnung bei den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet haben. Diesen Philosophen thut man daher einen grossen Dienst, wenn man ihnen einräumt, dass der Begriff der Pflicht aus der Erfahrung gezogen werden müsse. In der Erfahrung spielt nehmlich die Selbstsucht eine grössere Rolle, als die Pflicht. Nur die klare Ueberzeugung davon, dass wenn die Erfüllung der Pflicht auch in der Erfahrung nirgends angetroffen werde, sie darum doch in der Vernunft liege und uns gebiete und verbinde, kann uns für den gänzlichen Abfall von der Pflicht bewahren (G. 25. ff. M. II, 37. 38.).

5. Der Begriff der Pflicht ist eigentlich eine Kategorie der praktischen Vernunft oder des Handelns (s. Kategorie, 70.). Wir haben nehmlich in unserm Verstande die Kategorie der Wirklichkeit oder des Daseyns, was nun durch Freiheit des Willens, oder Causalität der praktischen Vernunft, wirklich ist, ist das wirkliche oder vorhandene, existirende, daseyende Gute, und heisst Pflicht. Alles, was durch Freiheit des Willens da ist, muss Begehrung und also Handlung seyn; die Beschaffenheit der Begehrung und folglich auch der Handlung, dass sie durch Freiheit des Willens da ist, heisst Pflicht. Wir kommen hier auf einen weitern Begriff der Pflicht, als der ist, den wir bisher aus dem Gebrauch unsrer praktischen Vernunft gezogen haben, und der eigentlich bloss der ethische Pflichtbegriff war, d. h. der Begriff, der zur Moralität gehört, so dass die Gesetze, um derentwillen die Handlung geschieht, Moralgesetze sind, oder solche, welche den Menschen

überhaupt, nicht bloſs dieſen oder jenen Menſchen gebieten. Wir können eine Handlung, nach ihrem Daſeyn, nicht in der Natur, denn hiernach iſt ſie eine phyſiſche Wirkung, die in die Sinne fällt, ſondern durch eine, vermittelſt eines freien Willens wirkende, Urſache betrachten. Dieſes moraliſche Daſeyn, und ſein Entgegengeſetztes, das moraliſche Nichtſeyn, iſt eine Freiheitskategorie der Modalität, und beſtimmt die Beſchaffenheit der Handlung und der Begehrung, aus welcher ſie entſpringt, in Beziehung auf den Imperativ, der den Willen beſtimmt. Das Daſeyn iſt alſo hier nicht ein Daſeyn in der Natur, welches in einem Object angeſchauet wird, das da iſt, ſondern ein Daſeyn in dem Willen, es iſt die Wirklichkeit des Begehrens und Wollens eines Subjects, das einen freien Willen hat, welche Wirklichkeit ihre Realität in dem Imperativ hat, der in dem Willen vorhanden iſt, obwohl die Handlung, die man von dieſer realen Willensbeſtimmung erwarten möchte, nicht immer in der Natur wirklich wird; weil es an der phyſiſchen Cauſalität dazu fehlt, oder auch eine andere reale, jener entgegen wirkende Willensbeſtimmung ſie mehr oder weniger, oder wohl ganz aufhebt. Die Pflicht iſt hiernach die Willensbeſtimmung zu einer Handlung, deren Imperativ aſſertoriſch iſt. Das Wort Pflicht wird alſo hier nicht bloſs in moraliſcher Bedeutung genommen, und eben ſo wenig folglich das ihr Entgegengeſetzte, oder das Pflichtwidrige. Pflicht bedeutet das, was mit einem in der Vernunft überhaupt wirklich liegenden Geſetz in Einſtimmung iſt; Pflichtwidrig iſt das, was mit einem ſolchen Geſetz in Widerſtreit iſt (P. 21.*)). Unter dem in der Vernunft überhaupt liegenden Geſetz iſt hier nicht eben ein Moralgeſetz zu verſtehen, denn das wäre nur ein ſpecieller Fall und gäbe die moraliſche Pflicht; ſondern jedes Geſetz, das eine Handlung vorſchreibt, ei-

gentlich anräth, wodurch ein wirklicher Zweck des Subjects erreicht wird. Und da kann man sagen, da das Subject den Zweck will, so will es auch das Mittel, die Handlung, allein andre Willensbestimmungen können ihr entgegen stehen, und demnach die Handlung verhindern. In diesem Sinne spricht man von der Pflicht des Redners, des Musikers u. s. w. und verstehet darunter, daſs ein Mensch als Redner und Musiker so oder so handelt, vorausgesetzt, daſs er die Zwecke des Redners und Musikers, und die Mittel dazu, kennt und in seiner (physischen oder moralischen) Gewalt hat. So heiſst es in dem, dem Cicero zugeschriebenen, Buche an den Herennius (*Lib. I. c.* 2.): Es ist die Pflicht des Redners (*oratoris officium*), daſs er, zur Ueberzeugung der Zuhörer, so weit es ihm nach seiner eigenen möglich ist, über die Dinge reden könne, die durch Sitten und Gesetze für das bürgerliche Leben eingeführt sind. Hier ist nicht von moralischer Pflicht die Rede; denn der Redner, der dieser Pflicht nicht nachkömmt, erreicht bloſs nicht die Zwecke der Redekunst, die doch des Redners Zwecke sind, er muſs also eigentlich auch jenes Mittel wollen; daſs er aber dieser Pflicht nicht nachkömmt, rührt davon her, daſs er auch vieles andere will, das jenem entgegen steht, oder daſs er es nicht in seiner physischen Gewalt hat (es ihm an Kenntnissen oder Rednertalent fehlt), und es ist darum noch nichts moralisch Böses. Erst dann wird diese Unterlassung einer Rednerpflicht auch etwas moralisch Böses, wenn sie aus moralischem Unvermögen, welches mit dem moralischen Nichtwollen einerlei ist, entspringt, d. i. wenn die der Willensbestimmung entgegen wirkende Willensbestimmung wider eine moralische Pflicht ist, in welchem Fall aber die Uebertretung der Rednerpflicht bloſs darum, nicht aber an sich, etwas moralisch Böses ist. Kurz der Bestimmungsgrund des Willens des Redners steht in

Ansehung jener Vorschrift unter der Kategorie der Wirklichkeit (s. Imperativ, bedingter).

6. Es giebt aber noch einen eigenen Pflichtbegriff, der eine Kategorie der praktischen Vernunft oder des Handelns ist, nehmlich den der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht. Wir haben nehmlich in unserm Verstande auch die Kategorie der Nothwendigkeit; was nun durch Freiheit des Willens oder Causalität der praktischen Vernunft nothwendig ist, ist das nothwendige Gute, und heisst vollkommene Pflicht. Die Beschaffenheit einer Begehrung also, und folglich auch der durch sie möglichen Handlung, dass sie durch Freiheit des Willens nothwendig ist, heisst vollkommene Pflicht. Wir können eine Handlung, nach ihrer Nothwendigkeit oder Zufälligkeit, nicht der physischen, denn nach dieser ist das Gegentheil derselben in der Natur unmöglich oder möglich, sondern der praktischen (moralischen, im weitern Sinne des Worts, d. i. auf einem Willen beruhenden) betrachten. Diese moralische Nothwendigkeit, und ihr Entgegengesetztes, die moralische Zufälligkeit, ist ebenfalls eine Freiheitskategorie der Modalität. Die moralische Nothwendigkeit ist die Nothwendigkeit des Begehrens und Wollens eines Subjects, das einen freien Willen hat, welche Nothwendigkeit ihre Realität in dem Imperativ hat, der in dem Willen vorhanden ist, obwohl die moralisch nothwendige Handlung, die darum nicht physisch nothwendig ist, nicht immer einmal physisch wirklich wird. Hiernach ist nun die vollkommene Pflicht die Willensbestimmung zu einer Handlung, deren Imperativ apodiktisch ist. Nun giebt es aber keinen andern apodiktischen Imperativ als den des Moralgesetzes (s. Imperativ, apodiktischer), also

giebt es auch nur moralifche vollkommene Pflichten. Unvollkommene Pflichten aber, das find folche, deren Imperativ nicht mit Nothwendigkeit, fondern mit Zufälligkeit, gebietet, oder vorfchreibt, giebt es auch von andrer Art. So fagt man z. B., von einem Philofophen fordert man, dafs er Wahrheit lehre, das ift feine Pflicht, nicht eine moralifche (apodiktifche), fondern eine Philofophenpflicht, obwohl er auch unmoralifch handelt, nicht als Philofoph, fondern als moralifches Wefen, wenn er andre moralifche Wefen abfichtlich täufcht; aber es ift verdienftlich, wenn er diefe Wahrheit auch lichtvoll und auf eine angenehme Art vorträgt. Diefes Verdienftliche heifst, es ift eine Pflicht, die er als Philofoph erfüllen kann und auch nicht; es gehört nicht als Mittel zu feinem Zweck, und noch weniger fordert es feine praktifche Vernunft mit Nothwendigkeit von ihm, oder macht es ihm zu einer folchen moralifchen Pflicht, die er nie übertreten darf. Vollkommene Pflicht bedeutet alfo, was mit einem in der Vernunft nothwendig liegenden Gefetz in Einftimmung ift; unvollkommene Pflicht hingegen, was mit einem in der Vernunft überhaupt liegenden zufälligen Gefetz (einer Regel) in Einftimmung ift. Es ift hier merkwürdig, dafs die unvollkommene Pflicht eigentlich nicht das ift, was einem in der Vernunft nothwendig liegenden Gefetz widerftreitet, (wie es bei den andern Kategorien, dem Erlaubten und Unerlaubten, der Pflicht und dem Pflichtwidrigen der Fall ift), welches das Pflichtwidrige einer vollkommenen Pflicht feyn würde. Allein da diefes Pflichtwidrige nicht mit Nothwendigkeit verknüpft, obwohl wirklich ift, fo gehört es zur Kategorie der Wirklichkeit oder des Dafeyns, und es macht keinen Unterfchied in der Modalitätsbeftimmung des Pflichtwidrigen, ob es der nothwendigen oder der

zufälligen Pflicht, die als solche zugleich Pflicht (Willensbestimmung der Wirklichkeit), entgegengesetzt ist. Die Entgegensetzung liegt hier nicht in dem Pflichtbegriff, sondern in der damit verbundenen Nothwendigkeit und Zufälligkeit. S. Imperativ, apodiktischer und kategorischer.

7. Aus dem, was ich bisher gezeigt habe, kann man sehen, dass der Recensent von K. Crit. der prakt. Vern. in der Jenaer Literaturzeitung (1788. 3. B. S. 347.) sich irrt in den Bemerkungen, die er über die Tafel der Kategorien der Freiheit eingeschoben hat. Der Faden, nach dem die Kategorien der Modalität fortlaufen, ist ganz deutlich, denn es sind die Kategorien der Natur angewendet auf die Causalität durch Freiheit. Der Recensent aber hat übersehen, dass Kant (P. 116.) ausdrücklich sagt: dass diese Kategorien nur die praktische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung, von den moralisch noch unbestimmten, und sinnlich bedingten, zu denen, die, sinnlich unbedingt, bloss durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen. Der Recens. hält sie nehmlich alle für Kategorien der moralisch-praktischen Vernunft, die alle moralisch bestimmt und sinnlich unbedingt sind. Daher will er, dass die Kategorie der Pflicht und des Pflichtwidrigen heissen müsse, das Pflichtmässige oder Tugendhafte (das durch die Pflicht, nehmlich die moralische, wirklich bestimmte) und dessen Gegentheil. Allein das Pflichtmässige ist ja nicht mit dem Tugendhaften einerlei. Eine Handlung, die pflichtmässig ist, ist ja darum noch nicht tugendhaft; pflichtmässig ist die Handlung, wenn sie einer Pflicht gemäss ist, tugendhaft aber ist sie, wenn sie aus Pflicht geschahe, weil sie mit Kampf und Selbstüberwindung verknüpft war. Allein weder die Pflichtmässigkeit noch Tugendhaftigkeit der Hand-

lung ist eine Modalität der Freiheit als einer Causalität, denn beide sind ja nicht *modi* der Causalität des freien Willens, in so fern derselbe durch die Vernunftvorstellung eines Gesetzes der Vernunft, in Beziehung auf die Modalität desselben, bestimmt wird. Die Pflichtmäſsigkeit oder Legalität ist ja die Beschaffenheit einer Handlung, welche nicht eben aus einer durch die Vernunftvorstellung eines Gesetzes gewirkten Willensbestimmung entspringt, sondern auch aus einer Willensbestimmung vermittelst des Gefühls entstanden seyn kann; die Tugendhaftigkeit ist aber eine Beschaffenheit der Gesinnung, betrifft den moralischen Zustand der Person und ist also die Kategorie der praktischen Causalität in Anwendung auf sinnlich bedingte moralische Wesen. Eben so ist die Heiligkeit dieselbe Kategorie in Anwendung auf Wesen, die nicht sinnlich bedingt sind. Das heiſst, Tugend und Heiligkeit sind Prädicabilien der Kategorie des Zustandes einer Person, ihre Willensbestimmungen durch die Vernunftvorstellung des Gesetzes betreffend. Hieraus folgt nun auch, daſs es nicht statt der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht heiſsen müsse, das Heilige und das Unheilige, und daſs das erste nicht das bedeute, was in durchaus nothwendiger Uebereinstimmung mit dem moralischen Gesetze steht, weil es nichts als reiner Ausdruck desselben sei. Dies ist nehmlich eine Folge der Heiligkeit, nicht aber die Heiligkeit selbst. Noch weniger kann, wie wir gesehen haben, die Eintheilung in vollkommene und unvollkommene Pflicht zu den Kategorien der Quantität gehören, da diese Art der Pflichten ja auf der Modalität der Imperative beruhet.

Es sollen nun die verschiedenen Arten der Pflichten nach der Ordnung des Alphabets erklärt werden.

8. Aeuſsere, äuſserliche Pflicht (*officium externum, devoir externe*), Verbindlichkeit zu äuſsern Handlungen (K. XVII.). Aeuſsere Handlungen, oder Handlungen des äuſsern Gebrauchs der Willkühr, ſind ſolche, die auf ein anderes Subject, auſser dem Handelnden, gehen. Die Verbindlichkeit dazu iſt, daſs ſie von einem freien Willen abhängen und ein kategoriſcher Imperativ der Vernunft ſie nothwendig macht. So iſt es eine äuſserliche Pflicht, ſein Vertragsmäſsiges Verſprechen zu halten; denn das Verſprechen anzunehmen, wurde durchs Gehör möglich, und das Halten deſſelben iſt ſichtbar. Solche äuſsere Pflichten giebt es ſowohl in der Ethik (Tugendlehre), als im Rechte; die Pflicht ſein Verſprechen zu halten ſelbſt gehört zu beiden; die Ethik fordert nehmlich dieſe Pflicht darum zu erfüllen, weil ſie Pflicht iſt, aber die Rechtslehre giebt dieſe Pflicht, weil ein äuſserer Zwang, als juridiſche Triebfeder ſie zu erfüllen, mit derſelben verbunden werden kann. Die Pflichten nach der rechtlichen Geſetzgebung können nur äuſsere ſeyn, weil dieſe Geſetzgebung nicht verlangt, daſs die Idee dieſer Pflichten für ſich ſelbſt Beſtimmungsgrund der Willkühr des Handelnden ſei, und es ihr alſo genug iſt, daſs die Handlung geſchehe, welches in die äuſsern Sinne fallen muſs. Da ſie aber doch einer für die Geſetze ſchicklichen Triebfeder bedarf, ſo kann ſie nur eine äuſsere mit dem Geſetze verbinden, nehmlich den äuſsern Zwang. Die ethiſche Geſetzgebung aber ſchlieſst die äuſsern Pflichten darum nicht aus, ſondern geht auf alle Pflichten überhaupt, nur daſs ſie auch bei den äuſsern Pflichten die Idee derſelben für ſich ſelbſt zum Beſtimmungsgrund der Willkühr des Handelnden macht (K. XV.). Die Pflichten des Wohlwollens ſind äuſsere Pflichten, aber ſie gehören bloſs zur Ethik, weil ihre Geſetzgebung nur innerlich ſeyn kann. Mit den Pflichten des Wohl-

wollens kann nehmlich kein äufserer Zwang als Triebfeder verbunden werden, fie können nur darum ausgeübt werden, weil fie Pflichten find (K. XVII.). Aeufsere Pflichten find einerlei mit den Pflichten gegen Andere (T. 64.), f. Pflicht gegen Andere.

9. Ausführbare Pflicht, f. Pflicht, immanente.

10. Bedingte Pflicht (*officium hypotheticum*, *devoir hypothetique ou conditionel*), eine Pflicht, welche nur unter einer Bedingung erfüllt werden foll. Eine folche Pflicht ift die Menfchenliebe, welche nur unter gewiffen Bedingungen ausgeübt werden foll, z. B. dafs die Rechte Anderer nicht darunter leiden (Z. 109.).

11. Begehungspflichten, f. Pflicht, pofitive.

12. Collifion der Pflichten, f. Collifion.

13. Pflicht der äufsern Freiheit (*officium libertatis externae*, *devoir de la liberté externe*), eine Pflicht, welche blofs auf folche äufsere Handlungen geht, für die eine äufsere Gefetzgebung möglich ift. Die äufsere Freiheit ift fo viel als die blofse Freiheit im äufsern Gebrauche der Willkühr, fo fern fie durch Vernunftgefetze beftimmt wird. Die Pflichten, die nun durch diefe Vernunftgefetze vorgefchrieben werden, find die der äufsern Freiheit. Sie müffen nicht mit äufsern Pflichten verwechfelt werden; denn alle Pflichten der äufsern Freiheit find juridifch, einige äufsere Pflichten aber find ethifch. Die Pflicht Verträge zu halten, ift eine Pflicht der äufsern Freiheit, denn fie hängt auch von der äufsern Gefetzgebung ab, oder

ist juridisch, welche zur Erfüllung derselben zwingt; die Pflicht der Wohlthätigkeit ist eine äufsere Pflicht, denn ihre Erfüllung fällt in die Sinne, ob sie wohl blofs von der innern Gesetzgebung abhängt, oder ethisch ist, indem wir uns nur selbst durch die Achtung fürs Gesetz dazu zwingen können. Alle Pflichten der äufsern Freiheit sind daher auch äufsere Pflichten, aber nicht alle äufsere Pflichten sind auch Pflichten der äufsern Freiheit. Daher sind alle Pflichten der äufsern Freiheit juridisch, einige äufsere Pflichten aber sind ethisch (T. 48.).

14. Einschränkende Pflicht, f. Pflicht, negative.

15. Enge, engere, strenge Pflicht von enger Verbindlichkeit (*officium strictum, devoir rigoureux*), diejenige, in welcher durchs Sittengesetz genau bestimmt ist, was und wie viel zu thun sei. Durch die enge Pflicht ist nicht blofs die Maxime der Handlung, sondern auch die Handlung selbst bestimmt (f. Pflicht, unnachlafsliche). Ein Beispiel dieser Pflicht findet man im Art. Gebrechlichkeit, 3. Die Rechtspflichten sind von enger Verbindlichkeit, denn die Rechtsgesetze gebieten nicht die Maximen der Handlungen, sondern die Handlungen selbst, und zwar bestimmen sie dieselben strenge (präcis) (G. 57. T. 20. f. 55. 91.*)).

16. Erweiternde Pflicht, f. Pflicht, positive.

17. Ethische Pflicht, Tugend, Tugendpflicht (*officium ethicum, f. virtutis, f. honestatis, virtus, devoir de morale*), eine folche Pflicht, für welche keine äufsere Gesetzgebung möglich ist. Diese Pflichten gehen auf einen Zweck, der (oder welchen zu haben) zu-

gleich Pflicht ist, darum können diese Pflichten keiner äußsern Gesetzgebung unterworfen seyn. Denn sich einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äußsere Gesetzgebung bewirkt werden, weil es ein innerer Act des Gemüths ist. Es können wohl äußsere Handlungen geboten werden, die als Mittel zu diesem Zweck führen, aber dass das Subject bei diesen Handlungen auch ihren Zweck habe, kann Niemand wissen, als das Subject selbst. Bei der ethischen Pflicht ist es die Hauptsache, dass man sichs zum Zweck mache, die Absicht habe, sie zu erfüllen; die juridische Pflicht kann man auch aus Furcht erfüllen, weil die äußsere Gesetzgebung nicht auf die Absicht gehen kann, sondern bloss auf die Handlung (K. XLVII. XLIX.). Die ethischen Pflichten, die bloss zur Ethik oder Tugendlehre gehören, enthalten eine solche Nöthigung, wozu nur eine innere Gesetzgebung möglich ist, es kann uns zur Erfüllung derselben Niemand zwingen, als wir selbst. Die Nöthigung in diesen Pflichten ist also ein Selbstzwang. Nun ist Tugend die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, d. i. dass der Mensch stark genug sei, der Maxime, seine Pflicht zu thun, treu zu seyn. Alle Stärke wird aber nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann. Die Hindernisse bei der Tugend sind die natürlichen Neigungen des Menschen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, folglich bezwingt der Tugendhafte sich selbst durch die Vorstellung seiner Pflicht. Tugend ist also das moralische Vermögen des Selbstzwanges, und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung kann eine Tugendhandlung oder eine ethische Handlung genannt werden. Es ist z. B. keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man von Andern gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der

Tugend), auch da ſein Verſprechen zu erfüllen, wo kein Zwang von Andern beſorgt werden kann, wo man alſo bloſs ſich ſelbſt, durch die Achtung fürs Geſetz, dazu zwingt (K. XVII.). Wozu mich alſo die Rechtsgeſetzgebung verpflichtet, dazu verpflichtet mich auch die Sittengeſetzgebung, aber nicht umgekehrt. Das Geſetz kann eine Rechtspflicht ausſagen, und es iſt dennoch eine ethiſche Pflicht, ſie vermittelſt jenes Selbſtzwanges durch die Vorſtellung, daſs ſie Pflicht ſei, zu erfüllen; denn es iſt die Tugendlehre, welche gebietet, das Recht der Menſchen heilig zu halten. Aber nicht alle Tugendhandlung iſt eigentliche Tugendpflicht. Die Tugendhandlung kann bloſs das Formale der Maximen betreffen (daſs ich eine Handlung darum thue, weil ich ſie für Pflicht erkenne), die Tugendpflicht geht auf die Materie der Maxime, (daſs ich ſie darum thue, weil ich den Zweck der Maxime mir zur Pflicht mache). Die ethiſche Verbindlichkeit zu Zwecken iſt aber nur eine weite, d. i. ſie beſtimmt nicht, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck gewirkt werden ſoll. Denn ſie enthält bloſs ein Geſetz für die Maxime der Handlung, der Zweck aber iſt die Materie oder der Gegenſtand der Willkühr. Da nun der geſetzliche Zweck verſchieden ſeyn kann, ſo giebt es auch verſchiedene Tugendpflichten, die darum ſo heiſsen, weil ſie bloſs freien Selbſtzwang enthalten, und die den Zweck beſtimmen, der zugleich Pflicht iſt. Die Tugend iſt, wie alles Formale, bloſs Eine und dieſelbe; Tugendpflichten, oder Verbindlichkeiten zu der Maxime, die auf einen Zweck der Handlungen gehen, der zugleich Pflicht iſt, oder den man ſich zum Zwecke machen ſoll, giebt es, wegen der Verſchiedenheit der Zwecke, mehrere, welche man auch Tugenden nennt. Das oberſte Princip der Tugendlehre iſt: handle nach einer Maxime der Zwecke, welche (Zwe-

cke) zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz seyn kann. Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck; es ist an sich selbst Pflicht des Menschen, den Menschen überhaupt sich zum Zweck zu machen, und nicht genug, dass er weder sich selbst, noch andere Menschen bloss als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er nehmlich gegen sie auch indifferent seyn könnte). Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet keinen Beweis, denn er ist ein kategorischer Imperativ, aber wohl folgende Deduction aus der reinen praktischen Vernunft. Was im Verhältniss der Menschen Zweck seyn kann, es sei nun im Verhältniss des Menschen zu sich selbst oder zu andern, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft. Denn die praktische Vernunft ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung dieser Zwecke also indifferent seyn, d. i. kein Interesse daran nehmen, ist also ein Widerspruch. Denn könnte sie kein Interesse an einem Zwecke nehmen, so könnten die Maximen sie nicht zu Handlungen bestimmen, da die Handlungen jederzeit einen Zweck enthalten, und die Vernunft würde nicht praktische Vernunft seyn. Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt. Eine solche Pflicht nun, deren Materiale, der Zweck der Handlung, von der praktischen Vernunft geboten ist, heisst Tugendpflicht (T. 28. ff.). Die Tugendpflicht ist demnach die Nothwendigkeit einer Maxime, die Rechtspflicht hingegen die Nothwendigkeit einer Handlung. Man kann daher unterscheiden zwischen

a. direct-ethischen Pflichten, d. i. eigentlichen ethischen Pflichten, oder solchen, deren Verbindlichkeit bloss zur Ethik gezählt werden kann, weil gar keine äussere Gesetzgebung für sie möglich ist, und bloss die Maxime geboten ist, die

bestimmte Handlung aber durch kein Gesetz geboten werden kann, z. B. die Pflichten des Wohlwollens; und

b. indirect-ethischen Pflichten, welches alle Pflichten insgesammt sind, weil doch die Maxime, sie darum, weil sie Pflicht sind, zu erfüllen, Tugendpflicht ist, und dafür, diese Maxime zu haben, keine äussere Gesetzgebung möglich ist (K. XVIII.).

Uebrigens müssen die ethischen Pflichten nicht nach dem, dem Menschen beigelegten, Vermögen, dem Gesetz Genüge zu leisten, geschätzt werden, sondern umgekehrt, das sittliche Vermögen des Menschen muss nach den ethischen Pflichten, die das Gesetz vorschreibt, geschätzt werden. Denn das Gesetz gebietet kategorisch, und was der Mensch unbedingt soll, das muss er auch können. Also nicht nach dem, wie die Menschen in der Erfahrung sind, sondern wie sie der Idee der Menschheit gemäss seyn sollen, muss ihr Tugendvermögen geschätzt werden. S. Tugend (T. 45.).

18. Pflicht gegen Andere (*officium erga alios*, *devoir envers les autres*), eine solche Pflicht, bei welcher auch in der Erscheinung der Verpflichtende mit dem Verpflichteten nicht einerlei Person ist. Diese Pflichten können eingetheilt werden in solche Pflichten gegen Andere, so fern der Verpflichtete durch Leistung der Pflicht zugleich verbindet, indem er sich um ihn verdient macht; und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat, sondern durch die der Verpflichtete sich blos um sich selbst verdient macht, und sich in seinen Schranken hält, um dem Andern an dem Werthe, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen (T. 119.). Die erstere Leistung ist, in Beziehung auf Andere, verdienstlich. Die Pflicht

der zweiten Leistung ist, in eben dieser Beziehung, schuldige Pflicht. So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu seyn, uns für verpflichtet erkennen. Die Ausübung dieser Pflicht aber ist, in Beziehung auf den Armen, verdienstlich; denn er kann uns zur Ausübung derselben nicht zwingen. Thut Jemand ihm nun wohl, so wird er durch diese Wohlthat zur Dankbarkeit verbunden. Wenn wir hingegen die Verpflichtung Schulden zu bezahlen in Erfüllung bringen, so wird der Gläubiger dadurch zu nichts verbunden (T. 116.). Liebe (die Maxime des Wohlwollens) und Achtung (die Maxime der Einschränkung unsrer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines Andern Person (T. 118.) sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten. Man kann zwar beide abgesondert von einander, jede für sich allein, erwegen, und sie können auch so bestehen; Liebe des Nächsten, ob dieser gleich wenig Achtung verdienen möchte, s. Nächstenliebe; und nothwendige Achtung für jeden Menschen (darum weil er ein Mensch ist), unerachtet er kaum der Liebe werth beurtheilt würde. Beide, Liebe und Achtung, sind aber im Grunde dem Gesetze nach jederzeit mit einander verbunden. Allein, bald macht doch die eine das Princip im Subject aus, und die andere ist das Accessorium, bald ist es umgekehrt. So ist Liebe das Princip im Wohlthäter gegen den Armen, und Achtung ist das Accessorium, aus welcher der Wohlthäter seine Wohlthat als Wirkung seiner Pflicht behandelt, um dem Armen die Demüthigung zu ersparen (T. 116. f.). Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) im äussern Verhältniss der Menschen gegen einander die Rede ist, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligibeln) Welt, in welcher die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstossung bewirkt wird, nach der Analogie mit der physischen

Welt. Vermöge des Princips der Wechselliebe sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern, durch das Princip der wechselseitigen einander schuldigen Achtung, sich im Abstande von einander zu erhalten. So wie nun keine Materie mehr möglich, sondern nichts mehr von Materie im unendlichen Raum seyn würde, wenn eine der beiden Grundkräfte der Materie, die Anziehungs- und Zurückstoſsungskraft plötzlich vernichtet würde, weil im ersten Fall alle Materie sich ins Unendliche ausdehnen, im andern in einen Punct zusammenfallen würde (s. Anziehungskraft); eben so würde bald, wenn eines jener Grundprincipien in der moralischen Welt, Liebe und Achtung, plötzlich vernichtet würde, wie Haller (Ueber die Ewigkeit) in einer andern Beziehung sagt,

mit aufgesperrtem Schlund
Ein allgemeines Nichts *) der **) Wesen ganzes Reich
Als wie der Ocean ein Tröpfchen Wasser trinken.

Denn ohne Liebe würde der Abstand der moralischen Wesen von einander ins Unendliche zunehmen, die Furcht, an Achtung bei einander zu verlieren, würde sie immer mehr von einander entfernen, das Bedürfniſs der wechselseitigen Hülfe würde, da es keine Pflichten mehr dafür gäbe, machen, daſs das, was jetzt Liebesdienst ist, als ein Recht gefordert werden, und so die Sorge für die Selbsterhaltung aus Achtung für sich selbst in Gewaltthätigkeit gegen Andere und Verletzung ihrer Rechte ausarten; Niemand würde endlich noch

*) Der Immoralität.

**) Moralischen.

für einen Andern, sondern blofs für sich selbst Achtung haben, welches endlich allem äufsern moralischen Verhältnifs der moralischen Wesen zu einander ein Ende machen müfste. Würde die Achtung vernichtet, so würden sich die moralischen Wesen einander ins Unendliche nähern, da aber nun keine Rechte mehr statt finden könnten, so würden ihre Forderungen an einander und Erwartungen von einander ohne Grenzen seyn, sie würden sich einander nichts mehr schuldig seyn, und jeder würde sich als den Mittelpunct betrachten, auf den sich alle übrige beziehen und hinwirken müfsten, jeder würde alle Andern nur als Mittel zu seinen Zwecken gebrauchen, und Niemand würde zuletzt noch Andre, sondern nur noch sich selbst lieben, welches wieder allem äufsern moralischen Verhältnifs ein Ende machen müfste. Ohne Liebe wären alle moralischen Wesen blofs Zwecke, keins würde dem andern zugleich worin als Mittel dienen wollen; ohne Achtung wären alle moralische Wesen blofs Mittel, keins würde das andere als Zweck betrachten, in beiden Fällen hört alles äufsere moralische Verhältnifs auf (T. 117. f.), s. Imperativ, I, 2. und II, 2.

19. Pflicht gegen Gott, s. Religionspflicht.

20. Pflicht gegen sich selbst (*officium erga se ipsum, devoir envers soi-même*), eine solche Pflicht, bei welcher auch in der Erscheinung der Verpflichtende und der Verpflichtete einerlei Person ist. Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält, dem ersten Anscheine nach, einen Widerspruch. Und es liegt auch wirklich ein Widerspruch darin, wenn das Ich, welches verpflichtet, mit dem verpflichteten Ich in einerlei Sinn genommen wird. Denn in dem Begriffe der Pflicht liegt der Begriff einer

passiven Nöthigung, ich werde verbunden, wodurch die Handlung eben nothwendig wird, so dafs ich mich verpflichtet fühle, sie zu erfüllen. Da ich aber das Subject selbst bin, gegen welches die Pflicht auszuüben ist, so stelle ich mich auch in einer activen Nöthigung vor, ich verbinde. Eine Pflicht gegen sich selbst (welche bedeutet, dafs sich Jemand selbst verbinden soll) würde eine Verbindlichkeit verbunden zu seyn (passive Obligation, die doch zugleich, in demselben Sinne des Verhältnisses, eine active wäre), mithin einen Widerspruch enthalten. Man kann diesen Widerspruch, der in dem Begriff der Pflicht gegen sich selbst liegt, auch auf folgende Art ins Licht setzen. Da der Verbindende (*auctor obligationis*) und der Verbundene (*subjectum obligationis*) eine und dieselbe Person ist, so kann der erstere den letztern jederzeit von der Verbindlichkeit lossprechen, folglich würde es keine Pflicht gegen sich selbst geben. Denn wenn beide ein und dasselbe Subject sind, so ist das Subject an eine solche Pflicht gar nicht gebunden. Eine Pflicht aber, an die Niemand gebunden ist, enthält einen Widerspruch (T. 63. f.). Dennoch giebt es Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Wir wollen, um dieses zu beweisen, einmal annehmen, es gebe keine solche Pflichten. Dann würde es überall gar keine, auch keine äufsern Pflichten geben. Denn wenn ich mich nicht selbst verbinde, d. i. wenn ich keine Pflichten gegen mich selbst habe, so kann ich auch mich nicht gegen Andere für verbunden erkennen, nicht die Verpflichtung durch Andere anerkennen. Denn das Gesetz, Kraft dessen ich mich für verbunden erkenne, geht ja in allen Fällen aus meiner eigenen Vernunft hervor, es ist also meine eigene Vernunft, die mich nöthigt, meine Verpflichtung durch Andere anzuerkennen. So sagt man, wenn es z. B. einen Punct meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: ich bin

mir das ſelbſt ſchuldig. Selbſt wenn es Pflichten von minderer Bedeutung ſind, die nehmlich nicht das Nothwendige, ſondern nur das Verdienſtliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, ſpreche ich ſo: z. B. ich bin es mir ſelbſt ſchuldig, meine Geſchicklichkeit für den Umgang mit Menſchen u. ſ. w. zu erweitern (mich zu cultiviren) (T. 64.). Der Aufſchluſs dieſer ſcheinbaren Antinomie beſteht darin, daſs ſich der Menſch in dem Bewuſstſeyn einer Pflicht gegen ſich ſelbſt, als Subject derſelben, in zwiefacher Qualität (moraliſcher Perſönlichkeit) betrachtet. Das verpflichtende Ich iſt in moraliſcher Rückſicht ein anderes als das verpflichtete. Das Verpflichtende Ich iſt der Menſch, als bloſses Vernunftweſen (*homo noumenon*), die Menſchheit. Dieſes Weſen erreicht freilich kein Sinn, aber es läſst ſich in moraliſch-praktiſchen Verhältniſſen erkennen, denn da offenbart ſich die übrigens unbegreifliche Eigenſchaft der Freiheit durch den Einfluſs, den die bloſse Vernunft auf den Willen hat, der ſich dadurch ſelbſt ein Geſetz wird. Das verpflichtete Ich iſt nun der Menſch, als vernünftiges Sinnenweſen oder Naturweſen (*homo phaenomenon*), das aber Perſönlichkeit hat, d. i. mit innerer Freiheit begabt iſt. Das vernünftige Naturweſen kann durch die Vernunft, als Urſache, zu Handlungen in der Sinnenwelt beſtimmt werden, dann handelt es aber bloſs nach dem Begriff des Nutzens, weil die bloſse (theoretiſche) Vernunft noch nicht moraliſch-praktiſch iſt. Iſt aber eine moraliſch-praktiſche Vernunft mit dem Sinnenweſen verbunden, ſo iſt daſſelbe der Verpflichtung fähig. Nun iſt ein Pflichtverhältniſs nur möglich zwiſchen Subjecten der Moralität in Anſehung der ihnen beiwohnenden moraliſchen Perſönlichkeit, ohne alle Rückſicht auf das einzelne in der Erfahrung gegebene Naturweſen, dem ſie beiwohnt. Dies iſt der Begriff von der moraliſchen Perſönlichkeit oder der

Menschheit überhaupt, dem Menschen. Also wird hier der Mensch in zweierlei Bedeutung genommen. Der Mensch hat, als einzelnes Naturwesen, vermöge seiner einem Individuo beiwohnenden moralischen Persönlichkeit, eine Pflicht, deren Erfüllung zwar dieses Naturwesen selbst betrifft, aber es kann sich doch nicht von der Erfüllung derselben lossprechen, denn der Grund der Verpflichtung liegt nicht in dem Individuellen der Persönlichkeit dieses Naturwesens, sondern in der Menschheit überhaupt, die sich in allen mit freiem Willen begabten Naturwesen offenbart; d. i. der einzelne achtet in der Beobachtung der Pflicht gegen sich selbst, nicht sich als individuellen Menschen, sondern die Menschheit, den Menschen überhaupt, die sich in dem einzelnen Menschen nichts vergeben kann (T. 65.). Die Selbstentleibung ist z. B. die Verletzung einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Wer sich selbst entleibet, der zernichtet das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person, dies darf er sich aber nicht verstatten, denn er handelt sonst nach einem Princip, welches die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach aus der Welt vernichtet. Die Pflicht, die er verletzt, ist nicht eine Pflicht gegen den Menschen als blofses Naturwesen, denn gegen ein solches kann es keine Pflichten geben, auch nicht gegen die moralische Persönlichkeit in einem einzelnen Naturwesen, denn, welches eben die Täuschung derer ist, die die Selbstentleibung vertheidigen, diese könnte ja jeden Augenblick davon entbinden; sondern eine Pflicht, die wir der moralischen Persönlichkeit überhaupt, der Menschheit überhaupt, schuldig sind, und von dieser kann uns unsre individuelle Persönlichkeit, die das Verpflichtete ist, nicht lossprechen. Der Mensch in der Erscheinung ist der Menschheit zur Erhaltung anvertrauet, denn wäre er das nicht, so wäre das Leben, die Möglichkeit aller Pflichterfüllung in der Erscheinung, gar kein Gegenstand

der Pflicht. Wer ſich nun das Leben nimmt, der disponirt folglich über die Menſchheit in ſeiner Perſon, als ſei ſie ein bloſses Mittel zu ihm beliebigen Zwecken, und würdigt ſie in ſeiner Perſon herab (T. 73.). Die Lüge iſt ebenfalls eine Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt. Wer lügt (er belüge nun andere Menſchen, oder ſich ſelbſt, z. B. wenn er ſich überredet, er glaube an einen Weltrichter, oder er ſei ſittlich gut), der braucht das phyſiſche Weſen als ein bloſses Mittel, als eine Sprachmaſchine, das nicht an den innern Zweck des Sprechens, der Gedankenmittheilung, gebunden iſt. Allein das iſt wider die Pflicht, weil dieſes phyſiſche Weſen der Perſönlichkeit anhängt, durch die er der Menſchheit angehört. Er würdigt alſo die Menſchheit in ſeiner Perſon herab, wenn er den phyſiſchen Menſchen gebraucht. Der Lügende iſt nehmlich der Menſch in der Erſcheinung, dieſer iſt ſeiner moraliſchen Perſönlichkeit nach der Menſchheit verpflichtet, das Naturweſen nicht zu miſsbrauchen, ſondern es jederzeit als Zweck zu behandeln. Er darf alſo nichts an ihm wider ſeinen Zweck gebrauchen, und iſt folglich bei ſeinem Sprechen an die Bedingung gebunden, daſs ſeine Gedanken auch mit ſeiner Erklärung derſelben durch das Sprechen übereinſtimmen, d. h. er iſt gegen ſich ſelbſt zur Wahrhaftigkeit verpflichtet (T. 85.). Noch eine andere Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt iſt die Kriecherei, ſ. Kriecherei. Eben ſo verhält es ſich auch mit der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als dem angebohrnen Richter über ſich ſelbſt, ſ. Gewiſſen, 5.

Die Pflichten gegen ſich ſelbſt können nur in Anſehung des Gegenſtandes der Pflicht, nicht in Anſehung des ſich verpflichtenden Subjects, eingetheilt werden. Das verpflichtete ſowohl als das verpflichtende Subject iſt immer nur

der Mensch, und wenn es uns gleich erlaubt ist, im Menschen Seele und Cörper als Naturbeschaffenheiten des Menschen zu unterscheiden, so werden wir dadurch doch nicht zu einer Eintheilung in Pflichten gegen den Cörper und gegen die Seele berechtigt. Wir sind nicht hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Cörper unterschiedene, und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, (s. Paralogismus und Ich), und gegen einen Cörper (als verpflichtendes Subject) ist keine Pflicht des Menschen denkbar. Es wird daher theils eine Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst in Ansehung ihres Objects überhaupt (eine objective) statt finden. Hiernach kann man sie in das Formale und Materiale derselben eintheilen. Das Formale der Pflichten gegen sich selbst bestehet darin, dass die Pflicht auf einer Maxime beruhet, die bloss darum uns verpflichtet, weil sie die Form des Gesetzes haben kann, also in der Uebereinstimmung der Maximen mit der Würde der Menschheit in der Person des Wollenden; das Materiale dieser Pflichten bestehet darin, dass die Maxime einen Zweck zum Gegenstande hat, der zugleich Pflicht ist. Die erstere Art Pflichten gegen sich selbst gehört zur moralischen Gesundheit (*adesse*) des Menschen, sowohl als Gegenstand seines äussern, als seines innern Sinnes (als Cörper und Seele), zur Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität oder Fähigkeit, Empfänglichkeit). Die andere Art dieser Pflichten gehört zur moralischen Wohlhabenheit (*ad melius esse*, *opulentia moralis*), welche in dem Besitze eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, so fern dieses erwerblich ist und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) seiner selbst gehört. Die erstere Art hat den Grundsatz: lebe der Natur gemäss, s. Natur, 10.; die

andere den Grundsatz: mache dich vollkommener, s. Vollkommenheit (T. 66, f.).

Es wird aber auch eine Eintheilung statt finden, in so fern das Subject als Object der Pflicht gedacht wird, welches eine subjective Eintheilung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst giebt, nach dieser betrachtet das Subject der Pflicht (der Mensch) sich selbst entweder als animalisch-moralisches oder als blofs moralisches Wesen (T. 67.). Da sind nun in der Thierheit des Menschen drei Hauptantriebe der Natur, welche zu drei den Pflichten gegen sich selbst als animalisch-moralisches Wesen widerstreitenden Lastern veranlassen:

a. der Erhaltungstrieb zum Selbstmord;

b. der Geschlechtstrieb zur wollüstigen Selbstschändung;

c. der Genufstrieb zur Unmäfsigkeit im Genufs der Nahrungsmittel

(T. 68.). Eben so giebt es auch drei Laster, welche der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als eines blofs moralischen Wesens (ohne auf seine Thierheit zu sehen), widerstreiten:

a. die Lüge;

b. der Geitz;

c. die Kriecherei (falsche Demuth).

Diese Laster sind Grundsätze, welche dem Charakter eines moralischen Wesens, der angebohrnen Würde des Menschen (schon der Form nach) wi-

derſtreiten. Das heiſst: dieſe Laſter machen es ſich zum Grundſatz, keinen Grundſatz zu haben. Die Tugend, welche allen dieſen Laſtern entgegen ſteht, könnte die Ehrliebe (*honeſtas interna, iuſtum ſui aeſtimium*) genannt werden (T. 63. f.). S. Imperativ, I, 1. und II, 1.

21. Gemeine Pflicht (*officium vulgare, devoir vulgaire*), ſ. Heilige Pflicht.

22. Heilige Pflicht (*officium ſacrum, devoir ſacré*), ſ. Heilige Pflicht.

23. Immanente, ausführbare Pflicht (*officium immanens, devoir immanent*), eine ſolche Pflicht, der ein äuſseres verpflichtendes Subject correſpondirend gegeben werden kann. Bei dieſen Pflichten iſt das Verhältniſs zwiſchen dem Verpflichteten und Verpflichtenden in theoretiſcher Rückſicht real, d. i. in der Erfahrung zu finden. Das Verhältniſs wird nicht bloſs gedacht, ſondern kann auch in der Anſchauung dargeſtellt werden. Solche immanente Pflichten ſind alle unſere Pflichten gegen uns ſelbſt und gegen andere Menſchen, gegen Gott aber bloſs, daſs wir uns von ihm einen, in Beziehung auf uns ſelbſt und die Maximen der innern Sittlichkeit, mithin in praktiſcher Abſicht, fruchtbaren Begriff machen (K. LI.).

24. Innere, innerliche Pflicht (*officium internum, devoir interne*), Verbindlichkeit zu innern Handlungen. Sie iſt das Gegentheil von der äuſsern Pflicht, und einerlei mit Pflicht gegen ſich ſelbſt, ſ. Pflicht gegen ſich ſelbſt.

25. Juridiſche, rechtliche Pflicht, Rechtspflicht (*officium juris, devoir de droit*), eine ſolche Pflicht, für welche eine äuſſere

Gesetzgebung möglich ist (K. XLVII. XLIX.). Das Recht (*jus*) giebt Gesetze für die äussern Handlungen. Die Gesetzgebung für dieselben liegt zwar in der Vernunft, und ist also innerlich, kann aber doch äusserlich werden, und da sie überdem eine äussere Triebfeder, Zwang und Furcht, mit ihren Gesetzen verbindet, so unterscheiden sich die Pflichten, die sie vorschreibt, dadurch von den ethischen. Die juridischen Gesetze können als die Gesetze des Willens überhaupt, oder auch des allgemeinen Willens, in dem der unsrige mit enthalten ist, also nicht blos als Gesetze unseres eigenen Willens (welches bloss Pflichten der Ethik geben würde) gedacht werden. Die juridische Pflicht ist also die Nothwendigkeit einer äussern Handlung, die durch die rechtliche Gesetzgebung geboten, oder mit der eine äussere Triebfeder verbunden ist. Auch heisst diese Handlung selbst eine Rechtspflicht. So ist es keine Tugendpflicht, sondern eine Rechtspflicht, sein Versprechen zu halten, weil man zur Leistung derselben gezwungen werden kann. Denn wollte man es für eine Tugendpflicht halten, so würde kein Unterschied seyn zwischen den Leistungen der Treue gemäss seinem Versprechen in einem Vertrage, und den Handlungen des Wohlwollens oder der Güte. Und so kann man auch sagen: eine Rechtspflicht ist eine solche Pflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann (K. XVII).

26. Liebespflicht, verdienstliche, zufällige Pflicht (*officium contingens*, *devoir de charité*), eine solche Pflicht gegen Andere, so fern man durch Leistung derselben zugleich verbindet. Sie ist in Beziehung auf Andere verdienstlich, übrigens aber dem Object nach mit weiter und unvollkommener Pflicht einerlei (T. 116. 119.), s. Nächstenliebe, Philanthropie und Pflicht, unvollkommene und weite.

27. Negative, einschränkende Pflicht, Unterlassungspflicht (*officium negativum, omissionis, devoir negatif, d'omission*), eine Pflicht, welche den Menschen in seinen Handlungen einschränkt. Die Formel der Gebote dieser Pflicht, welche blofs verbieten, ist: du sollst nicht (T. 66.). Diese Pflichten schreiben blofs Unterlassungen vor. So ist z. B. die Pflicht, sich nicht willkührlich zu entleiben, eine negative Pflicht. Das Verbot heifst: du sollst nicht tödten, weder Andere noch dich.

28. Nothwendige Pflicht, s. Pflicht, schuldige.

29. Positive, erweiternde Pflicht, Begehungspflicht (*officium positivum s. commissionis, devoir positif ou de commission*), eine Pflicht, welche das Feld der Handlungen des Menschen erweitert. Die Formel der Gebote dieser Pflichten, welche gebieten, ist: du sollst (T. 66.). Diese Pflichten schreiben Begehungen vor. So ist z. B. die Pflicht, sich selbst zu erkennen, eine positive Pflicht. Das Gebot heifst: du sollst dich selbst erkennen, oder erforschen.

30. Rechtliche Pflicht, s. Pflicht, juridische.

31. Rechtspflicht, s. Pflicht, juridische,

32. Religionspflicht, Pflicht gegen Gott (*officium religionis, s. erga Deum, devoir de religion, ou envers Dieu*), eine solche Pflicht, die durch das Pflichtverhältnifs zwischen Gott und dem Menschen entsteht, und den letztern verbindet. Nach der blofsen Vernunft zu urtheilen hat der Mensch sonst keine Pflicht, als blofs gegen den Menschen (sich selbst oder einen

andern); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subject ist die moralische Nöthigung durch dieses seinen Willen. Das nöthigende Subject muss aber ein Gegenstand der Erfahrung seyn, weil der Mensch auf den Zweck seines Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existirender Wesen zu einander geschehen kann (denn ein bloßses Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden). Die vermeinte Pflicht des Menschen gegen Wesen, die nicht in der Erfahrung existiren, kann daher bloss Pflicht gegen sich selbst seyn, er verwechselt die Pflichten in Ansehung dieser Wesen mit den Pflichten gegen diese Wesen (T. 106. f.). In Ansehung dessen, was ganz über unsern Erfahrungskreis hinausliegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unsern Ideen angetroffen wird, in Ansehung Gottes, haben wir eine Pflicht, und diese heisst besser Religionspflicht als Pflicht gegen (*erga*) Gott. Sie besteht darin, dass wir alle unsre Pflichten als (*instar*) göttliche Gebote erkennen. Aber dieses ist nicht das Bewusstseyn einer Pflicht gegen Gott. Denn da die Idee von Gott aus unsrer bloßsen Vernunft entspringt, so haben wir hierbei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge. Denn da müsste seine Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen, d. i. geoffenbart seyn, aber nicht (wie wir hier voraussetzen) aus bloßser Vernunft geglaubt werden. Sondern, es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese der Vernunft sich unumgänglich darbietende Idee auf das moralische Gesetz anzuwenden, d. h. Religion zu haben (T. 108. f. 181.), s. Religion und Pflich immanente und transscendente.

33. Schuldige, nothwendige Pflicht (*officium necessarium, devoir necessaire*), die-

jenige Pflicht, deren Beobachtung Andere nicht wozu verbindet. Sie ist eine enge Pflicht (s. Pflicht, enge) (T. 116. 119.). Diese Pflichten sind entweder Rechtspflichten oder Tugendpflichten. Seine Schulden zu bezahlen ist eine schuldige Rechtspflicht; andere Menschen um der ihnen beiwohnenden Würde der Menschheit willen zu schätzen, ist eine schuldige Tugendpflicht. Die Rechtspflicht sind alle schuldige Pflichten, die Tugendpflichten aber sind entweder schuldige oder verdienstliche Pflichten (G. 67. f.).

34. Strenge Pflicht, s. Pflicht, enge.

35. Tugendpflicht, s. Pflicht, ethische.

36. Transscendente, unausführbare Pflicht (*officium transscendens*, *devoir transscendent*), eine solche Pflicht, der kein äusseres verpflichtendes Subject correspondirend gegeben werden kann. Bei diesen Pflichten ist das Verhältniss des Verpflichteten zu dem Verpflichtenden in theoretischer Rücksicht nur ideal, d. i. das Verhältniss zu einem Gedankendinge, was wir uns selbst machen (K. LI.). Eine solche transscendente Pflicht wäre die Pflicht gegen Gott, wenn wir dadurch ihm, nicht uns was leisten wollten.

37. Unausführbare Pflicht, s. Pflicht, transscendente.

38. Unbedingte Pflicht (*officium absolutum*, *devoir absolu*), eine Pflicht, welche ohne alle Bedingung geboten wird. Eine solche Pflicht ist die Achtung fürs Recht der Menschen, welche ohne alle Bedingung, schlechthin geboten wird (Z. 109.).

39. Unnachlaſsliche Pflicht, ſ. Pflicht, vollkommene.

40. Unvollkommene, weite Pflicht, Pflicht von weiter Verbindlichkeit (*officium imperfectum, latum, devoir imparfait*) (K. XLIX.), eine ſolche Pflicht, die in Anſehung der Handlungen, ihrer Art und ihrem Grade nach nichts beſtimmt, ſondern der freien Willkühr einen Spielraum verſtattet (T. 113.). Durch die weite Pflicht iſt bloſs die Maxime der Handlung, aber nicht die Handlung beſtimmt. So iſt das Streben nach moraliſcher Vollkommenheit in Rückſicht auf das Subject, eine weite und unvollkommene Pflicht gegen ſich ſelbſt. Denn eine Summe von Tugenden, deren Vollſtändigkeit oder Mängel das Selbſterkenntniſs uns nie hinreichend anſchauen läſst, kann keine andere als unvollkommene Pflicht moraliſch vollkommen zu ſeyn begründen. Daher ſind alle Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks der Menſchheit (das höchſte Gut) in unſrer eigenen Perſon nur unvollkommene Pflichten (T. 114. f.). Die Liebespflichten ſind von weiter Verbindlichkeit, denn ſie beſtimmen nicht die einzelnen Handlungen der Wohlthätigkeit, ſondern nur die Maxime des Wohlwollens. Es iſt nicht möglich beſtimmte Grenzen anzugeben, wie weit ich gehen könne, um der Pflicht, mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere zu bringen, ein Genüge zu thun. Es kommt ſehr darauf an, was für jeden nach ſeiner Empfindungsart hierin wahres Bedürfniſs ſeyn werde. Denn mit Aufopferung ſeiner eigenen Glückſeligkeit, ſeiner wahren Bedürfniſſe, Andrer ihre zu befördern, würde als allgemeines Geſetz eine ſich ſelbſt widerſtreitende Maxime ſeyn. Alſo iſt dieſe Pflicht nur eine weite, d. i. ſie hat einen Spielraum. Man kann hierin mehr oder weniger thun,

ohne dass sich die Grenzen hierin bestimmt angeben lassen. Das Gesetz gilt nur für die Maximen (T. 26. f.).

41. Verdienstliche Pflicht, s. Pflicht, Liebespflicht.

42. Vollkommene Pflicht (*officium perfectum*, *devoir parfait*), diejenige Pflicht, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet. Schulden bezahlen ist eine vollkommene Pflicht, denn man mag auch die Neigung haben, das Geld wozu anders anzuwenden, so ist es Pflicht, die Schulden zu bezahlen. Es giebt aber nicht bloss äussere vollkommene Pflichten, s. Imperativ, I, 2. sondern auch innere, s. Imperativ, I, 1., welches dem bisher in den Schulen der Philosophen angenommenen Wortgebrauch zuwiderläuft, da man vollkommene Pflichten und Rechtspflichten für einerlei hielt. Allein auch die innern Pflichten sind theils vollkommene, theils unvollkommene (G. 35. *)). Sich tödten ist die Uebertretung einer vollkommenen Pflicht, denn da man sich nie und unter keinerlei Bedingung tödten darf, so findet von der Pflicht sich nicht zu tödten gar keine Ausnahme statt. Und doch ist diese Pflicht, als Pflicht gegen sich selbst, keine Rechtspflicht, sondern eine Tugendpflicht, weil es dabei nicht auf die Handlung, sondern auf die Maxime der Handlung ankömmt, indem keine äussere Triebfeder mit dem Gesetz sich nicht selbst zu tödten verbunden werden kann, da der, welcher sich selbst tödtet, auf Erden nichts mehr zu fürchten hat (T. 72.). S. Pflicht, 5.

43. Weite, weitere Pflicht, Pflicht von weiter Verbindlichkeit (*officium latum*, *devoir non rigoureux*), s. Pflicht, unvollkommene. Die weiten Pflichten haben ihren

Namen davon, dafs fie einen Spielraum (*latitudinem, étendue*) der Anwendung haben; was nach ihnen zu thun fey, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatifchen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralifchen) entfchieden werden. Der, welcher die Grundfätze der Tugend befolgt, kann daher in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorfchreibt, einen Fehler (*peccatum*) begehen. Aber er kann darin, dafs er diefen Grundfätzen mit Strenge anhängt, nicht ein Lafter (*vitium*) ausüben. Daher ift Horazens Vers (*Epiftol. lib. I. ep. VI. v.* 15. *fq.*)

Infani fapiens nomen ferat, aequus iniqui,
Vltra quam fatis eft, virtutem fi petat ipfam.

„Der Weife trage den Namen des Thoren, den Namen
Des Ungerechten der Freund des Rechts, wenn über die Grenzen
Hinaus er felbft der Tugend nachtrachtet."

nach dem Buchftaben genommen, grundfalfch. *Sapiens* bedeutet aber wohl hier nicht den Weifen, fondern einen gefcheuten Mann (*prudens*), der nicht in dem phantaftifchen Wahn feyn könne, es fei möglich, die Tugendvollkommenheit in der Erfahrung zu erreichen. Denn die Tugendvollkommenheit ift ein Ideal, dem uns immer zu nähern, unfre Pflicht ift. Allein diefe Annäherung zu vollenden, oder die Tugendvollkommenheit zu erreichen, kann nicht unfre Pflicht feyn. Denn diefe Forderung würde die menfchlichen Kräfte überfteigen, und Unfinn, Phantafterei, in ihr Tugendprincip bringen. Sollte aber Horaz meinen, man könne gar zu tugendhaft, d. i. feiner Pflicht gar zu anhänglich feyn, fo würde er Unfinn fagen. Denn das würde ungefähr fo viel fagen, als einen Cirkel gar zu rund, oder eine ge-

rade Linie gar zu gerade machen (T. 91.*)). S. Enthusiasmus, 3.

44. Widerstreit, Collision der Pflichten (*collisio officiorum*, *s. obligationum*, *collision des devoirs*), s. Collision.

45. Zufällige Pflicht, s. Liebespflicht.

Pflichtgefühl.

So kann man die Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt nennen. Sie besteht in solchen moralischen Beschaffenheiten des Gemüths, daſs, wenn man sie nicht besäſse, es auch keine Pflicht geben könnte, sich in ihren Besitz zu setzen. Sie sind:

a. das moralische Gefühl;

b. das Gewissen;

c. die Liebe des Nächsten;

d. die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung).

Sie sind insgesammt ästhetisch (eine sinnliche Anlage zur Moralität sinnlicher Wesen), und ohne sie könnte das Moralgesetz mit der Begehrung eines sinnlichen afficirten Wesens in keine Verbindung kommen, folglich sind sie *a priori* und jeder Mensch muſs sie haben, weil er sonst der Moralität unfähig wäre (T. 35.).

2. a. Das moralische Gefühl (Achtung fürs Gesetz) ist die Empfänglichkeit des Gemüths für Lust oder Unlust, bloſs aus dem Bewuſstseyn der Uebereinstimmung oder des Wider-

ſtreits unſerer Handlung mit dem Pflichtgeſetze. Wenn die Willkühr zur Handlung ſoll beſtimmt werden, ſo müſſen wir uns nothwendig die Handlung erſt vorſtellen, und dann muſs ein Gefühl der Luſt oder Unluſt, es ſei nun an der Handlung ſelbſt oder an der Wirkung derſelben, in uns entſtehen, und ſo dieſes Intereſſe (Luſt am Daſeyn der That) die That hervorbringen. Wir befinden uns alſo bei jeder That in einem äſtheTiſchen Zuſtande (werden ſinnlich afficirt), nur daſs es der innere Sinn iſt, der, vermittelſt der Receptivität zu Gefühlen, afficirt wird; das Gefühl ſelbſt aber iſt entweder ein pathologiſches oder ein moraliſches. Intereſſirt uns die Handlung ſchon, noch ehe wir uns ein Geſetz für dieſelbe vorſtellen, ſo iſt das Gefühl pathologiſch (beruhet bloſs auf ſinnlichen Trieben). Iſt aber erſt die Vorſtellung eines Geſetzes nöthig, welches uns die Handlung zur Pflicht macht, wenn ſie uns intereſſiren ſoll, ſo heiſst das Gefühl ein moraliſches Gefühl (T. 35. f.).

3. Moraliſches Gefühl als Empfänglichkeit iſt alſo noch zu unterſcheiden vom moraliſchen Gefühl als dem Gefühl, das vermittelſt jener Empfänglichkeit möglich iſt, und welches man auch wohl Pflichtgefühl in engerer Bedeutung des Worts nennt. Man kann alſo unter Pflichtgefühl verſtehen entweder die Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt, oder das Gefühl der Pflicht, was auf jede Vorſtellung ſeiner Pflicht folgt. Es kann aber keine Pflicht geben, ſich ein moraliſches Gefühl, als Empfänglichkeit, zu erwerben. Denn jede Vorſtellung der Pflicht kann nur durch ein moraliſches Gefühl, als Wirkung, auf das Gemüth wirken und die Willkühr zur That beſtimmen, alſo ſetzt ſie ſchon die Empfänglichkeit dazu voraus. Ein jeder Menſch hat vielmehr, als ein moraliſches Weſen, dieſe Empfänglichkeit ur-

ſprünglich in ſich. Jeder Menſch hat aber die Pflicht, dieſe Empfänglichkeit zu cultiviren, welches durch die Beförderung ſeiner Ueberzeugung von der Vergröſserung ſeiner Stärke durch Reinigung derſelben von allem pathologiſchen Reize (aller Sinnenluſt oder ſinnlichen Unluſt) geſchieht (T. 36.).

4. Dieſes Gefühl einen moraliſchen Sinn (*ſenſus moralis*, *ſens moral*) zu nennen, iſt nicht ſchicklich, denn es giebt nicht die Wahrnehmung eines Gegenſtandes zur Erkenntniſs deſſelben. Ohne alles moraliſche Gefühl iſt kein Menſch; denn ſonſt wäre er ſittlich leblos und ein bloſses Thier. Darum iſt aber das moraliſche Gefühl nicht ein beſonderer Sinn, das Sittlich-Gute und Böſe zu erkennen, ſondern Empfänglichkeit der freien Willkühr für die Bewegung derſelben durch praktiſche reine Vernunft und ihr Geſetz. S. Achtung und Gutes, 7.

5. b. Das Gewiſſen, ſ. Gewiſſen.

6. c. Die Liebe des Nächſten, ſ. Liebe.

7. d. Die Achtung für ſich ſelbſt (Selbſtſchätzung) iſt ein Gefühl eigener Art, nehmlich das Gefühl ſeines innern Werths als einer moraliſchen Perſon. Wenn wir uns nehmlich einer ſolchen innern Geſetzgebung, durch die wir uns ſelbſt das (moraliſche) Geſetz geben, fähig finden, ſo fühlt ſich der phyſiſche Menſch gedrungen, den moraliſchen Menſchen in ſeiner eigenen Perſon zu verehren. Er wird ſich einer Erhebung und der höchſten Selbſtſchätzung bewuſst, und dies iſt das Gefühl der Achtung für ſich ſelbſt (T. 96.).

8. Es kann aber keine Pflicht geben, dieſe Achtung für ſich ſelbſt zu bewirken. Denn

jede Vorftellung der Pflicht kann nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, unfre freie Willkühr beftimmen. Nun ift aber die Achtung für fich felbft nichts anders, als das Gefühl feiner innern Würde als einer moralifchen Intelligenz; folglich würde eine Pflicht diefes Gefühl hervorzubringen fchon die Anerkennung feiner Pflichten, alfo die Achtung für diefelben und damit für fich felbft als moralifcher Perfon vorausfetzen.

9. Das Gefetz zwingt vielmehr einem jeden Menfchen unvermeidlich Achtung für fein eigenes Wefen ab, und diefe ift ja nichts anders als Achtung vor dem Gefetz in fich felbft, d. i. für feine Pflicht. Diefes Gefühl ift aber ein Grund gewiffer Pflichten. Das heifst, der Menfch ift aus Achtung für fich felbft zu gewiffen Handlungen verpflichtet, welche eben daher Pflichten gegen fich felbft genannt werden, f. Pflicht, gegen fich felbft.

10. Wenn es demnach heifst: der Menfch hat eine Pflicht der Selbftfchätzung, fo ift das unrichtig gefagt; denn er mufs Achtung vor dem Gefetz in fich felbft haben, um fich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können. Ohne Achtung für fich felbft würde der Menfch keine Pflichten gegen fich felbft, und damit überhaupt keine Pflichten haben (T. 41.).

Kant. Met. Anf. der Tugendl. Einleit. XII. S. 35. ff.

Pflichtgefetz,

Tugendgefetz, (*lex ethica f. virtutis*, *loi de morale*). Wenn wir Menfchen handeln, fo gefchieht es immer nach gewiffen Regeln, die wir uns für unfer Verfahren machen, und die wir bei demfelben oft mit einem deutlichen, oft nur mit

einem dunkeln Bewuſstſeyn im Sinne haben. So hat der eine die Regel, ſich die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe möglichſt zu verſagen, um recht viel Mittel zuſammen zu bringen oder zu beſitzen, ſie befriedigen zu können. Ein Anderer hat es ſich zur Regel gemacht, recht viel Genuſs ſich zu verſchaffen, und alle Hinderniſſe, die ihm dabei im Wege ſtehen möchten, auf jede mögliche Art zu überwinden. Ein dritter hat es ſich zur Regel gemacht, alles zu thun, was ihn in dem Urtheil Anderer den Namen eines rechtlichen Mannes, oder eines Mannes von guten Sitten verſchaffen kann u. ſ. w. Wenn man daher einem Menſchen einen Charakterzug beilegt, und ihn einen Geizigen, einen Wüſtling, oder einen unbeſcholtenen Mann nennt, ſo meint man damit eben, daſs er nach einer jener Regeln handle. Dieſe Regeln nennt man ſeine Maximen. Nun giebt es nicht bloſs Geſetze, welche die Handlungen beſtimmen, die der Menſch zu thun hat; denn gewiſſe Handlungen laſſen ſich gar nicht durch Geſetze beſtimmen, z. B. ob ich einem beſtimmten Nothleidenden helfen ſoll. Aber dafür giebt es für alle jene Maximen Geſetze, und dieſe Geſetze, welche vorſchreiben, aus was für Maximen der Menſch handeln oder nicht handeln ſoll, heiſsen Pflichtgeſetze oder Tugendgeſetze (T. 54.). Ein ſolches iſt z. B.: hilf den Nothleidenden, d. h. mache es dir zur Maxime.

Phänomen,

ſ. Erſcheinung.

Phänomenologie,

(*phaenomenologia*, *phaenomenologie*). Derjenige Theil der metaphyſiſchen Natur-

lehre, welcher die Bewegung oder Ruhe bloſs in Beziehung auf die Vorſtellungsart, oder Modalität, mithin als Erſcheinung äuſserer Sinne, beſtimmt (N. XXI.). Die Bewegung oder Ruhe als etwas, das dadurch beſtimmt wird, ob wir ſie uns bloſs denken, oder ſinnlich anſchauen, oder nach nothwendigen Geſetzen betrachten, welches die drei möglichen Vorſtellungsarten oder Modalitäten unſers Erkenntniſsvermögens ſind, iſt der Gegenſtand, den die Phänomenologie (metaphyſiſche Erſcheinungslehre) betrachtet. Das Thema dieſer Wiſſenſchaft iſt alſo das, was der Verſtand von der Materie, ihrer Bewegung oder Ruhe, als einer Erſcheinung der äuſsern Sinne *a priori* beſtimmen kann.

Es ſchlieſst aber dieſe metaphyſiſche Phänomenologie aus ihren Grenzen aus, erſtens alles Mathematiſche, oder was bloſs durch Conſtruction erkennbar iſt, denn ſie hat es bloſs mit Begriffen zu thun; zweitens alles Empiriſche, oder was bloſs dadurch erkannt wird, daſs es als wirkliches Phänomen in der Natur gegeben iſt, denn ſie hat bloſs das Rationale zum Gegenſtande.

Kant hat in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (N. 138—158.) dieſe Wiſſenſchaft zuerſt vollſtändig und ſyſtematiſch vorgetragen. Man findet eine Ueberſicht derſelben in dem Art. Bewegung, IX.

Phantaſtiſchtugendhaft,

ſ. Rigoriſt.

Philanthrop,

f. Philanthropie.

Philanthropie,

praktifche Menfchenliebe, Nächftenliebe, (*philanthropia*, *philanthropie*). Philanthropie ift das griechifche Wort für Menfchenliebe, und bedeutet in der Pflichtenlehre nicht die Liebe des Wohlgefallens an Menfchen, fondern die Liebe des thätigen Wohlwollens, alfo die Maxime der Handlungen (f. Pflichtgefetz). Wer am Wohlfeyn (*falus*) der Menfchen als folcher Vergnügen findet, heifst daher ein Philanthrop (Menfchenfreund); weil das Wohlfeyn Andrer zu befördern feine Maxime ift, fo ift ihm wohl, wenn es jedem Andern wohlgeht. Wem das Wohlfeyn der Menfchen als folcher gleichgültig ift, wenn es ihm felbft nur wohl geht, ift ein Selbftfüchtiger (*folipfifta*). Das Gegentheil der Philanthropie ift Mifanthropie, f. Mifanthropie (T. 119.).

2. Die Maxime des Wohlwollens (die praktifche Menfchenliebe) ift aller Menfchen Pflicht gegen einander, nach dem ethifchen Gefetz der innern moralifch-praktifchen Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenfchen als dich felbft (Matth. 22, 39.). Denn alles moralifch-praktifche Verhältnifs gegen Menfchen ift ein Verhältnifs der freien Handlungen nach allgemeingültigen, alfo nicht felbftfüchtigen (*ex folipfifmo prodeuntes*) Maximen. Ich will jedes Andern Wohlwollen (*benevolentiam*) gegen mich; ich foll alfo auch gegen jeden Andern wohlwollend feyn. Da aber alle Andere aufser mir nicht Al-

le ſind, ſo wird das Pflichtgeſetz des Wohlwollens mich als Object deſſelben im Gebot der praktiſchen Vernunft mit begreifen. Das heiſst, die geſetzgebende Vernunft erlaubt es dir, auch dir ſelbſt wohlzuwollen, wenn ſie dir das Wohlwollen gegen Andere zur Pflicht macht (T. 120. f.).

3. Das Wohlwollen in der allgemeinen Menſchenliebe iſt nun zwar dem Umfange nach das gröſste, denn es umfaſst alle Menſchen ohne Ausnahme, dem Grade nach aber das kleinſte, eben weil ſein Umfang ſo groſs iſt. Wenn ich daher ſage, ich nehme an dem Wohl eines Menſchen nur den Antheil, der mir durch die Pflicht der Menſchenliebe geboten iſt, ſo iſt das ſehr wenig geſagt. Das Intereſſe, was ich an ſeinem Wohl nehme, iſt dann das kleinſte, was nur möglich iſt; er intereſſirt mich bloſs als Menſch, und weiter nicht. Das heiſst, ich bin in Anſehung dieſes Menſchen nur nicht gleichgültig, er intereſſirt mich doch. Mein Intereſſe an ſeiner Wohlfahrt iſt wenigſtens nicht $=$ o.

4. Gegen mich ſelbſt aber habe ich den höchſten Grad des Wohlwollens. Wie ſtimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächſten (den deiner Mitmenſchen, der deiner Hülfe am nächſten iſt) als dich ſelbſt? Wenn ich mir aber ſelbſt am nächſten bin, wie ſoll ich dann jeden Menſchen lieben wie mich ſelbſt, dann würde ja der Maaſsſtab der Selbſtliebe keinen Unterſchied in Graden zulaſſen? Es iſt hier ein thätiges Wohlwollen gemeint, nehmlich ſich das Wohl Anderer zum Zweck zu machen. Die Pflicht des Wohlwollens iſt hier in der ganzen Vollkommenheit ausgedrückt, wie ſie von einem moraliſch-ſinnlichen Weſen, auf der höchſten Stufe der Moralität und eines ihr angemeſſenen phyſiſchen Vermögens geübt werden würde. Auf dieſer Stufe würden wir allen gleich wohlwollen und wohlthun, die Verſchie-

denheit der Geliebten (deren einer uns immer näher angeht als der Andere) würde keinen Unterschied machen; allein dies ist eine Idee, die uns blofs zur Maxime dient, deren Erfüllung sich Jeder ernstlich zu nähern sucht; aber in der Ausübung, bei der unser Vermögen auch physisch beschränkt ist, kann die Aufopferung unsrer wahren Bedürfnisse (seiner eigenen Glückseligkeit) oder der Bedürfnisse derer, die uns näher angehen als Andere, um dieser Andern Bedürfnisse hierin zu befriedigen, nicht Pflicht seyn. Die Maxime heifst nicht, ich soll den Nächsten mehr lieben als mich selbst, sondern der höchste Grad (die Idee) der Menschenliebe ist, ihn (eben so) als mich zu lieben. Es wird hier allerdings das Opfer mit einem Theil unsrer Wohlfahrt gefordert, aber nicht die Aufopferung unsrer wahren Bedürfnisse dem Bedürfnifs Andrer (T. 122.).

5. Ein Menschenfreund nimmt an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Antheil (er freuet sich darüber). Genau genommen könnte man aber noch einen Unterschied machen zwischen Menschenfreund und Philanthrop (Menschenliebender). Denn in dem Begriff des Freundes der Menschen liegt die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen; er sieht sie alle als seine Brüder unter einem allgemeinen Vater an. Der Menschenliebende ist mit dem von ihm Unterstützten im Verhältnifs der Wechselliebe; aber nur der Menschenfreund ist mit ihm auch im Verhältnifs der Freundschaft, d. i. der wechselseitigen Gleichheit, oder läfst sich herab, ihm seine Superiorität als Wohlthäter nicht fühlen zu lassen, sondern es ihm Dank zu wissen, dafs der Unterstützte Wohlthaten von ihm annahm (T. 158.).

Kant metaph. Anf. der Tugendlehre. §. 26. ff. S. 119. ff. — S. 47. S. 158.

Philoſoph,

ſ. Philoſophie.

Philoſophie,

Weltweisheit, (φιλοσοφια, *philoſophia*, *philoſophie*). Die Vernunfterkenntniſs aus Begriffen, (C. 865. N. VII.), oder auch: das Syſtem aller Vernunfterkenntniſs aus Begriffen (philoſophiſchen Erkenntniſs) (C. 866. T. III.), ſ. Begriff. Man erklärt zwar die Philoſophie gemeiniglich für die Wiſſenſchaft der Beſchaffenheiten, und behauptet damit, daſs die Philoſophie bloſs die Qualität (Beſchaffenheit) zum Object habe. Allein man hat die Wirkung für die Urſache genommen. Qualitäten laſſen ſich in keiner andern als empiriſchen Anſchauung darſtellen; daher kann eine Vernunfterkenntniſs derſelben nur durch Begriffe möglich ſeyn. So kann Niemand eine dem Begriff der Realität correſpondirende Anſchauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen. Daher kann auch niemals Jemand dieſes Begriffs *a priori* aus ſich ſelbſt, und vor dem empiriſchen Bewuſstſeyn derſelben, d. h. ehe er eine Realität in der Erfahrung angeſchauet hat, theilhaftig werden. Die coniſche (Kegel-) Geſtalt wird man ohne alle empiriſche Beihülfe, bloſs nach dem Begriffe (daſs ſie die Geſtalt eines cörperlichen Raums ſei, der eingeſchloſſen iſt von einem Kreiſe und einer ſo gekrümmten Oberfläche, daſs jede, von einem auſserhalb des Kreiſes befindlichen Puncte Fig. 57. (A) nach einem willkührlichen Puncte im Umringe des Kreiſes (R) gezogene gerade Linie (AR) ganz in dieſe Oberfläche fällt), anſchauend machen können. Aber die Farbe z.

B. eines ſolchen hölzernen Kegels wird in einer oder der andern Erfahrung zuvor gegeben ſeyn müſſen, wenn man ſie ſich vorſtellen will. Den Begriff einer Urſache überhaupt kann man auf keine Weiſe in der Anſchauung darſtellen, als an einem Beiſpiele, das mir Erfahrung an die Hand giebt (z. B. einem Tiſcher, der die Urſache meines Schreibtiſches iſt), u. ſ. w. Die Mathematik beſchäftigt ſich aber auch mit Beſchaffenheiten, allein ſie eilt ſogleich zur Anſchauung; denn es ſind Beſchaffenheiten des Raums, die ſich mit der Conſtruction deſſen zugleich mit darſtellen laſſen. Das iſt aber darum, weil das Object eine Beſchaffenheit iſt, nicht Philoſophie. Nur dann iſt es Philoſophie, wenn die Erkenntniſs der Beſchaffenheit bloſs aus Begriffen, ohne alle Anſchauung hervorgeht (M. I. 862. C. 742.), ſ. Mathematik, 1.

2. Der griechiſche Name φιλοσοφια (Philoſophie) bedeutet ſoviel, als Liebe und Studium der Weisheit (*amor et ſtudium ſapientiae*). Pythagoras ſoll zuerſt dieſen Namen gebraucht haben, vor ihm hieſs dieſe Wiſſenſchaft Sophie (σοφια) oder Weisheit, und diejenigen, welche ſich mit ihr beſchäftigten, Sophen (σοφοι) oder Weiſe. So erklärte das Orakel zu Delphi den Sokrates für den weiſeſten aller Weiſen, d. i. für den vortrefflichſten Philoſophen (*Cicer. de ſenect. cap.* 21.*)). Pythagoras aber

*) *Quae Socrates, supremo vitae die de immortalitate animorum diſſeruiſſet, is, qui eſſet omnium sapientiſſimus oraculo Apollinis iudicatus.* Daſſelbe ſagt Cicero auch: *de amic. cap.* 2. *et* 4. *u. Academ. Quaest. lib.* 1. *ſect.* 16. ferner Minucius *Felix Octau. lib.* XIII. §. 2. Der Scholiaſt zu Euripides Wolken v. 144. ſagt, der Vers der Pythia habe geheiſsen:

Σοφος Σοφοκλης, σοφωτερος δ' Ευριπιδης,
Ανδρων δε παντων Σωκρατης σοφωτατος.
Weiſe iſt Sophokles, weiſer noch Euripides,
Von allen Menſchen aber iſt Sokrates der weiſeſte.

lehnte aus Beſcheidenheit den Namen eines Weiſen ab, und ſagt, er ſei nur ein Liebhaber und Befliſſener der Weisheit, ein Philoſoph.

3. Im Art. Encyclopädie, 7. wird die Philoſophie von allen übrigen Erkenntniſſen des Menſchen abgegrenzt, wodurch der Begriff derſelben noch mehr ins Licht geſetzt wird. Der Begriff von der Philoſophie, der in die Schulen gehört, oder der wiſſenſchaftliche Begriff derſelben iſt demnach, objective, daſs ſie ein Syſtem der Erkenntniſs aus Begriffen ſei, die aber als Wiſſenſchaft immer eine Idee bleibt, die wir nur ſuchen, oder der wir uns immer nähern. In den Schulen, oder bei der Behandlung der Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen, giebt es nehmlich keinen andern Zweck der Philoſophie, als alles Wiſſen aus bloſsen Begriffen zur ſyſtematiſchen Einheit zu bringen, mithin die logiſche Vollkommenheit dieſer Erkenntniſs. Es giebt aber von der Philoſophie noch einen Weltbegriff (*conceptus coſmicus*), d. i. einen ſolchen, der uns ſagt, was ſie von der Seite der Brauchbarkeit für die Welt iſt. Man beſtimmt nehmlich eine Wiſſenſchaft durch einen Schulbegriff, wenn man ſie als eine Geſchicklichkeit zu gewiſſen beliebigen Zwecken, z. B. die Philoſophie als Syſtem einer Wiſſenſchaft, die die logiſche Vollkommenheit aller Erkenntniſs aus Begriffen zum Zweck und Gegenſtande hat, betrachtet. Man beſtimmt hingegen eine Wiſſenſchaft durch einen Weltbegriff, wenn man ſie nach dem betrachtet, wonach ſie Jedermann nothwendig intereſſirt. Da giebt es nun von der Philoſophie ebenfalls einen ſolchen Weltbegriff, der der Benennung Philoſo-

Sie gab dieſe Antwort dem Trauerſpieldichter Chärephon, der ihr Urtheil über ſeinen Freund Sokrates wiſſen wollte (*Plato in Socr. apolog.*)

phie jederzeit zum Grunde gelegen hat. Und dieser Begriff ist vornehmlich Jedermanns Idee von der Philosophie gewesen, wenn er sie personificirt und sie sich in dem Ideal eines Philosophen als ein Urbild vorstellte, nach welchem die Philosophen und ihre Lehren *in concreto* beurtheilt werden müssten. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ein Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. Nach dem Schulbegriff ist der Philosoph nur ein Forscher der Begriffe, oder ein Vernunftkünstler, der die Kunst der Erkenntniss aus Begriffen versteht. In der Bedeutung nach dem Weltbegriff wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen. Denn damit würde man sich anmassen, dem Urbilde gleichgekommen zu seyn, das doch nur in der Idee liegt (C. 866. f. M. I. 1009.). Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker sind nur Vernunftkünstler. Obwohl die Mathematiker und Naturkündiger im Vernunfterkenntnisse überhaupt, die Naturkündiger und Logiker aber besonders im philosophischen Erkenntnisse vortrefflichen Fortgang haben. Es giebt aber noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese aufbietet und in Bewegung setzt. Er benutzt sie als Werkzeuge, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft, Moralität und Glückseligkeit, zu befördern. Diesen allein müssten wir den Philosophen, den Liebhaber und Beförderer wahrer Weisheit (des höchsten Guts) nennen. Allein er ist nirgends zu finden. Nur die Idee seiner Gesetzgebung wird allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen. Daher versteht man unter einem Philosophen nach dem Weltbegriffe gemeiniglich einen Moralisten (C. 867. M. I. 1010.) s. Moral und Gut, höchstes, 3. So gebrauchten dies Wort

öfters die Alten (*Iſocrates paraen. ad Demonic. edit. Wolfii. Baſil.* 1582. *p.* 1. *ſq.*). So ſagt Iſokrates von der Philoſophie: ſie unterrichtet uns über unſere Handlungen und macht uns ſanftmüthig gegen einander; ſie nimmt die widrigen Begegniſſe hinweg, ſowohl die, welche aus Unwiſſenheit, als auch die, welche aus Nothwendigkeit entſpringen, und lehrt uns jene verhüten und dieſe gut ertragen (*Iſocrates Panegyr. edit. cit. p.* 116.).

4. Die alte griechiſche Philoſophie theilte ſich in drei Wiſſenſchaften *) ab:

a. die Phyſik;

b. die Ethik; und

c. die Logik.

4. Dieſe Eintheilung iſt der Natur der Sache vollkommen angemeſſen, und man hat an ihr nichts zu verbeſſern, als etwa nur das Princip derſelben hinzuzuthun. Denn nur durch dies Princip derſelben kann man ſich theils ihrer Vollſtändigkeit verſichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig beſtimmen (G. V. 1. M. II, 1.). Dies und die Eintheilung der geſammten Philoſophie findet man im Art. Encyclopädie, 8. ff. und Metaphyſik. Da die Principien der Vernunfterkenntniſs der Dinge durch Begriffe, die zur Eintheilung der Philoſophie berechtigen, ſpecifiſch verſchieden ſeyn müſſen, weil eine Eintheilung jederzeit Entgegenſetzung der Principien vorausſetzt (M. I, 392. U. XI.), ſo findet man die Unterſuchung hierüber auch im Art. Begriffe,

*) *Cicero de Oratore lib. I. c.* 15.: *philoſophia in tres partes eſt diſtributa, in naturae obſcuritatem; in diſſerendi ſubtilitatem; in vitam atque mores.*

praktiſche und theoretiſche. Ueber das Gebiet der Philoſophie, ſ. Gebiet der Begriffe.

5. Unter einem praktiſchen Philoſophen verſteht man nicht einen der praktiſchen Philoſophie Kundigen, d. i. einen, der die Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen beſitzt, welche die Freiheit des Menſchen betreffen. Der praktiſche Philoſoph iſt derjenige, welcher ſich den Vernunftendzweck (das höchſte Gut) zum Grundſatz ſeiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wiſſen verbindet. Da aber dieſes Wiſſen aufs Thun abgezweckt iſt, ſo darf es nicht eben bis zu den ſubtilſten Fäden der Metaphyſik ausgeſponnen werden, wenn es nicht etwa eine Rechtspflicht betrifft. Denn bei der Rechtspflicht muſs auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau beſtimmt werden, und darum der mathematiſchen Abgemeſſenheit analog ſeyn. Bei einer bloſsen Tugendpflicht iſt dies nicht möglich, ſ. Pflicht, ethiſche. Denn um ſich den Vernunftendzweck zum Grundſatz ſeiner Handlungen zu machen, kommt es nicht bloſs darauf an, zu wiſſen, was zu thun Pflicht iſt (welches, wegen der Zwecke, die natürlicherweiſe alle Menſchen haben, leicht angegeben werden kann. Nur der iſt ein praktiſcher Philoſoph, der mit ſeinem Wiſſen auch das Weisheitsprincip verknüpft, das Bewuſstſeyn ſeiner Pflicht zugleich zur Triebfeder ſeiner Handlungen zu machen (T. IV. *)).

6. Philoſophie der Natur, ſ. Encyclopädie, 9. 12. ff. und 19. f., ſ. Philoſophie, theoretiſche und Naturphiloſophie.

7. Philoſophie der Sitten, ſ. Encyclopädie, 9. 15. ff. und 21. ff. auch Philoſophie, praktiſche.

8. Empiriſche Philoſophie, ſ. Encyclopädie, 8. und 13. ff.

9. Formale Philoſophie, Logik, ſ. Encyclopädie, 9. und Logik.

10. Materiale Philoſophie, ſ. Encyclopädie, 9. ff.

11. Praktiſche Philoſophie, Philoſophie der Sitten, Ethik, Sittenlehre, ſ. Philoſophie der Sitten und Ethik. Dieſer Theil der Philoſophie unterſucht

a. das Princip, welches die menſchlichen Handlungen haben ſollten. K. hat dies in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten gethan;

b. die Quelle dieſes Princips. Sie ſucht K. in der Critik der praktiſchen Vernunft auf;

c. die richtige Beſtimmung und Anwendung dieſes Princips in der Entgegenſetzung deſſelben gegen die Maximen, die ſich auf Bedürfniſs und Neigung fuſsen. Dies hat K. in den metaphyſ. Anfangsgründen der Rechtslehre und Tugendlehre ausgeführt.

Dieſe Unterſuchung iſt aber wichtig und nothwendig, denn der Menſch fühlt in ſich ſelbſt ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht an ſeinen Bedürfniſſen und Neigungen. Daraus entſpringt eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang wider jene ſtrengen Geſetze zu vernünfteln. Denn dieſe Geſetze ſind ſtrenge, indem ſie gebieten, ohne doch den Neigungen etwas dafür zu verheiſsen. Der Menſch zieht daher gar zu gern ihre Strenge in Zweifel und ſucht

sie den Neigungen angemessener zu machen, d. i. im Grunde sie zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen (G. 23. M. II. 35.). Daher ist es nun auch in Ansehung der Gebote der Pflicht an der gemeinen Menschenvernunft nicht genug, sondern es ist eine praktische Philosophie nothwendig. Diese kann uns allein gegen jene natürliche Dialektik Hülfe schaffen, so wie man in einer theoretischen Philosophie gegen die natürliche Dialektik im Felde des Wissens allein Hülfe finden kann (G. 23. f. M. II, 36.).

12. Populäre praktische Philosophie. Die praktische Philosophie in einer zur allgemeinen Mittheilung dienlichen Versinnlichung vorgetragen. Man zieht immer noch in unsern Zeiten gröfstentheils diese praktische Philosophie der Metaphysik der Sitten, oder einer reinen von allem Empirischen abgesonderten Vernunfterkenntnifs vor. Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist auch allerdings sehr rühmlich, wenn man die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik gegründet hat, und ihr dann durch Popularität Eingang verschafft. Erst müssen die sittlichen Begriffe, so wie sie *a priori* fest stehen, im Allgemeinen (*in abstracto*) vorgetragen werden, sonst würde das Erkenntnifs gar nicht einmal philosophisch seyn. Man kann nicht Volksbegriffe schon beim Anfange der Untersuchung zum Grunde legen. Ein solches Verfahren kann auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich (populär) zu seyn, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht thut (G. 30. f. M. II, 42. 43.).

13. Reine Philosophie, s. Encyclopädie, 8. ff. und Metaphysik. Alle Philosophie ist entweder empirisch, so fern die Erfah-

rung der Grund ihrer Erkenntnifs ift; oder liegen die Gründe ihrer Erkenntnifs blofs in den Erkenntnifsvermögen des Menfchen, fo nennt Kant eine folche Erkenntnifs, Erkenntnifs *a priori*, und ihre Gründe, Gründe oder Principien *a priori*, die Philofophie aber, die blofs folche Erkenntniffe zum Gegenftande hat, reine oder auch rationale Philofophie, weil fie von aller Einmifchung der Erfahrung rein, oder aus blofser Vernunft, die lateinifch *ratio* heifst, entfprungen ift. Diefe reine Philofophie ift entweder formal, und heifst dann Logik, oder material, und heifst dann Metaphyfik (M. II, 4. G. V. 3.).

14. Theoretifche Philofophie, Philofophie der Natur, Phyfik, Naturlehre, f. Philofophie der Natur und Phyfik.

15. Da reine Philofophie oder Metaphyfik die eigentliche (materielle) Philofophie, und ihr edelfter Theil, alles übrige in der Philofophie (aufser der formalen Philofophie oder Logik) eigentlich eine Anwendung der reinen Philofophie auf Gegenftände der Erfahrung ift, fo ift das, was hier fehlt, unter andern auch das, was die Gefchichte der Philofophie betrifft, im Art. Metaphyfik zu fuchen.

16. Kant hat aber (Berl. Monatsfchr. 1796. S. 485. ff.) eine Abhandlung herausgegeben, welche den Titel hat: Verkündigung des nahen Abfchluffes eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philofophie; aus welcher die Hauptideen hierher gehören.

I. Abfchnitt. Frohe Ausficht zum nahen ewigen Frieden.

Von der unterften Stufe der lebenden Natur des Menfchen bis zu feiner höchften der Philofophie.

Chrysipp sagt in seiner stoischen Kraftsprache (*Cicer. de nat. deor. lib. 2. sect.* 160.): „die Natur hat dem Schwein statt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule.“ *) Dieser bloss thierische Instinct nun ist die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Cultur. Seine Thätigkeit und ihre Erregung in dem Menschen ist hier nur mechanisch (S. IV. 3. f.).

A. Von den physischen Ursachen der Philosophie des Menschen.

Der Mensch zeichnet sich vor allen andern Thieren dadurch aus, dass er ein Selbstbewusstseyn hat. Wegen dieses Selbstbewusstseyns ist er ein vernünftiges Thier. Und wegen der Einheit dieses Selbstbewusstseyns kann ihm nur eine Seele beigelegt werden. Der Mensch hat daher auch einen Hang, sich dieses Vermögens des Selbstbewusstseyns zu bedienen. Dieser Hang wird durch die öftere Befriedigung nach gerade sogar methodisch, er fängt an:

1. bloss durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philosophiren; darauf

2. sich auch polemisch mit seiner Philosophie an Andern zu reiben, d. i. zu disputiren, und

3. weil nun der Affect hinzukömmt, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken; zuletzt

4. in Masse gegen einander (Schule gegen

*) *Sus quid habet, praeter escam? cui quidem, ne putisceret, animam ipsam pro sale datam dicit esse Chrysippus.*

Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen.

Dieſer Hang, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weiſen Veranſtaltungen der Natur angeſehen werden müſſen, wodurch ſie das groſse Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menſchen abzuwenden ſucht.

Von der phyſiſchen Wirkung der Philoſophie.

Dieſe phyſiſche Wirkung der Philoſophie iſt die Geſundheit (*ſtatus ſalubritatis*) der Vernunft. Da aber die menſchliche Geſundheit (ſ. Leben, 5. b.) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergeneſen iſt, ſo iſt es

1. mit der bloſsen Diät der praktiſchen Vernunft (etwa einer Gymnaſtik derſelben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Geſundheit heiſst, und auf einer Haaresſpitze ſchwebt, zu erhalten; ſondern die Philoſophie muſs

2. (therapeutiſch) als Arzneimittel (*materia medica*) wirken, zu deſſen Gebrauch dann Diſpenſatorien und Aerzte (welche letztere aber auch allein dieſen Gebrauch zu verordnen berechtigt ſind) erfordert werden; wobei

3. die Polizei darauf wachſam ſeyn muſs, daſs zunftgerechte Aerzte und nicht bloſse Liebhaber (Dilettanten) ſich anmaſsen anzurathen, welche Philoſophie man ſtudiren ſolle. Ein Beiſpiel von der Kraft der Philoſophie als Arzneimittels, gab der ſtoiſche Philoſoph Poſidonius durch ein an ſeiner eigenen Perſon gemachtes Experiment in Gegenwart des groſsen

Pompejus (*Cicer. tuſc. quaeſt. lib. 2. ſect.* 61.) *) (S. IV. 5. f.).

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philoſophie mit dem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

1. Der Dogmatismus (z. B. der Wolfiſchen Schule) iſt ein Polſter zum Einſchlafen, und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige aller Philoſophie iſt;

2. Der Skepticismus, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerſpiel des Dogmatismus ausmacht, hat nichts, womit er auf die regſame Vernunft Einfluſs ausüben kann, weil er Alles ungebraucht auf die Seite legt;

3. Der Moderatismus, welcher auf die Halbſcheid ausgeht, in der ſubjectiven Wahrſcheinlichkeit den Stein der Weiſen zu finden meint, und durch Anhäufung vieler iſolirten Gründe (deren keiner für ſich beweiſend iſt) den Mangel des zureichenden Grundes zu erſetzen wähnt, iſt gar keine Philoſophie (S. IV. 7. f.).

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritiſchen Philoſophie mit einem beharrlichen Friedenszuſtand derſelben.

*) *Poſidonius, quem et ipſe ſaepe vidi, et id dicam, quod ſolebat narrare Pompeius: ſe, cum Rhodum veniſſet, eum graviter eſſe aegrum, quod vehementer ejus artus laborarent, voluiſſe tamen nobiliſſimum philoſophum viſere: quem ut vidiſſet et ſalutaviſſet, honorificisque verbis proſecutus eſſet, moleſteque ſe dixiſſet ferre, quod eum non poſſet audire: at ille: Tu vero, inquit, potes; nec committam, ut dolor corporis efficiat, ut fruſtra tantus vir ad me venerit. Itaque narrabat, eum graviter et copioſe de hoc ipſo: Nihil eſſe bonum, niſi quod honeſtum eſſet, cubantem diſputaviſſe: cumque quaſi faces ei doloris admoverentur, ſaepe dixiſſe: Nihil agis dolor, quamvis ſis moleſtus, nunquam te eſſe confitebor malum.*

Kritiſche Philoſophie iſt diejenige, welche, nicht mit den Verſuchen Syſteme zu bauen (wie der Dogmatismus), oder zu ſtürzen (wie der Skepticismus), oder gar nur ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu ſtellen (wie der Moderatismus), ſondern von der Unterſuchung der Vermögen der menſchlichen Vernunft (in welcher Abſicht es auch ſei) Eroberung zu machen, anfängt. Nun giebt es in der menſchlichen Vernunft den Begriff der Freiheit, der ſeine Realität durch Wirkungen beweiſet, die (nach einem Princip *a priori*) ſchlechterdings können geboten werden. Dadurch bekommen die Ideen moraliſch-praktiſche Realität, nehmlich das moraliſche Geſetz gebietet uns, uns ſo zu verhalten, als ob die Gegenſtände jener Ideen gegeben wären. Dieſe kritiſche Philoſophie eröffnet, durch die Ohnmacht der theoretiſchen Beweiſe des Gegentheils einerſeits, und durch die Stärke der praktiſchen Gründe der Annehmung ihrer Principien andrerſeits, die Ausſicht zu einem ewigen Frieden unter den Philoſophen, bei dem überdem noch die Kräfte des durch Angriffe in ſcheinbare Gefahr geſetzten Subjects immer rege erhalten, und ſo durch Philoſophie die Abſicht der Natur zur continuirlichen Belebung des Subjects und Abwehrung des Todesſchlafs befördert wird. Käſtners Epigramm:

Auf ewig iſt der Krieg vermieden,
Befolgt man, was der Weiſe ſpricht;
Dann halten alle Menſchen Frieden,
Allein die Philoſophen nicht.

iſt daher ein wahrer Glückwunſch; weil ein Friede, bei dem man auch nicht einmal gerüſtet ſeyn dürfte, den Zweck der Natur in Abſicht der Philoſophie (daſs ſie zum Belebungsmittel dienen ſoll) vereiteln würde (S. IV. 9. ff.).

B. Hyperphyſiſche Grundlage des Lebens des Menſchen zum Behuf einer Philoſophie deſſelben. Vermittelſt der Vernunft iſt der Seele des Menſchen ein Geiſt (*mens*, *νους*) beigegeben, damit er nicht ein bloſs dem Mechanismus der Natur und ihren techniſch-praktiſchen, ſondern auch ein der Spontaneïtät der Freiheit und ihren moraliſch-praktiſchen Geſetzen angemeſſenes Leben führe. Dieſes Lebensprincip gründet ſich nicht auf Begriffe des Sinnlichen, welche insgeſammt zuvörderſt (vor allem praktiſchen Vernunftgebrauch) Wiſſenſchaft (theoretiſches Erkenntniſs) vorausſetzen, ſondern es geht zunächſt und unmittelbar von einer Idee des Ueberſinnlichen aus, nehmlich der Freiheit, und begründet ſo eine Philoſophie, die ſich zum Grundſatze zu machen, an ſich ſelbſt Pflicht iſt (S. IV. 11. f.).

Was iſt Philoſophie, als Lehre, die unter allen Wiſſenſchaften das gröſste Bedürfniſs der Menſchen ausmacht?

Sie iſt das, was ſchon ihr Name anzeigt, Weisheitsforſchung. Weisheit aber iſt die Zuſammenſtimmung des Willens zum Endzweck (dem höchſten Gut). Da nach dieſem zu ſtreben Pflicht iſt, und ein Geſetz, das uns etwas zur Pflicht macht, moraliſch heiſst: ſo wird Weisheit für den Menſchen nichts anders, als das innere Princip des Willens der Befolgung moraliſcher Geſetze ſeyn, welcherlei auch der Gegenſtand derſelben ſeyn mag, der aber jederzeit überſinnlich ſeyn wird, weil ein, durch einen empiriſchen Gegenſtand beſtimmter, Wille keine Pflicht (die ein nicht phyſiſches Verhältniſs iſt) begründen kann (S. IV. 12.).

Von den überſinnlichen Gegenſtänden unſerer Erkenntniſs.

Sie ſind:

1. Gott, als das allverpflichtende Weſen;

2. Freiheit, als Vermögen des Menſchen, ſeine Pflicht zu thun;

3. Unſterblichkeit, als ein Zuſtand, in welchem dem Menſchen ſein Wohl oder Wehe in Verhältniſs auf ſeinen moraliſchen Werth zu Theil werden ſoll. Sie ſtehen zuſammen gleichſam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftſchluſſes (ſ. Gewiſſen, 3. c.):

Der praktiſche Oberſatz: das Geſetz Gottes, welches anklagt oder befolgt worden iſt (ſ. Gewiſſen, 5.);

Der praktiſche Unterſatz: das Vermögen der Pflichtbefolgung (die Freiheit), welche das Geſetz Gottes befolgt hat oder nicht;

Der praktiſche Schluſsſatz: die Verurtheilung oder Losſprechung, als der Ausſpruch für die Unſterblichkeit.

Dies ſind drei Poſtulate der praktiſchen Vernunft. Die Exiſtenz der Freiheit iſt im Moralgeſetz enthalten, die Freiheit führt wieder die beiden übrigen in ihrem Gefolge bei ſich, indem das Moralgeſetz das oberſte Princip der Weisheit, alſo auch der Endzweck des vollkommenſten Willens (die höchſte mit der Moralität zuſammenſtimmende Glückſeligkeit) vorausſetzt, folglich auch die Bedingungen, unter welchen allein demſelben ein Genüge geleiſtet werden kann (nehmlich Gott, welcher uns nach Würdigkeit glücklich machen kann, und Unſterblichkeit, worin wir allein nach Würdigkeit glücklich werden können).

Reſultat: Was Philoſophie als Weisheitslehre verkündigen kann, das kann man wohl aus Miſsverſtand verkennen; es iſt aber doch ſo ſehr wider allen erheblichen Einwand geſichert, daſs man den nahen Abſchluſs eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philoſophie mit gutem Grunde verkündigen kann (S. IV. 12. ff.).

II. Abſchnitt. Bedenkliche Ausſicht zum nahen ewigen Frieden. Wir übergehen hier, als etwas Temporelles, alles das, was dieſe Streitſchrift veranlaſste, und was zu dem Ausdruck: bedenkliche Ausſicht Veranlaſſung gab, und ſchlieſsen nur mit dem hierhergehörenden Schluſs.

Wenn auch Philoſophie bloſs als Weisheitslehre (was auch ihre eigentliche Bedeutung iſt) vorgeſtellt wird, ſo kann ſie doch auch als Lehre des Wiſſens nicht übergangen werden. Es kann nun kaum die Frage von der Philoſophie in der erſtern Bedeutung ſeyn, ob man frei und offen geſtehen ſolle, was und woher man es wiſſe. Was ein Menſch für wahr hält, kann falſch ſeyn (denn er kann irren); aber er ſelbſt muſs wahrhaft ſeyn (er ſoll nicht täuſchen). Die Uebertretung dieſer Pflicht der Wahrhaftigkeit heiſst die Lüge. Sie iſt zwiefacher Art:

1. wenn man das für wahr ausgiebt, deſſen man ſich doch als unwahr bewuſst iſt;

2. wenn man etwas für gewiſs ausgiebt, wovon man ſich doch bewuſst iſt, ſubjectiv ungewiſs zu ſeyn.

Die Lüge (vom Vater der Lügen, durch den alles Böſe in die Welt gekommen iſt, Joh. 8. 44.) iſt der eigentliche faule Fleck in der menſchlichen Natur; ſo ſehr auch zugleich der Ton der Wahr-

haftigkeit der gewöhnliche Ton iſt — Das Gebot: du ſollſt (und wenn es auch in der frömmſten Abſicht wäre) nicht lügen, zum Grundſatz in die Philoſophie als eine Weisheitslehre innigſt aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, ſondern auch in alle Zukunft ſichern können (S. IV. 18. ff.).

Philoſophiren,

ſ. Philoſophie.

Philoſophiſch,

ſ. Philoſophie, Discurſiv und Acroamatiſch.

Philoſophiſchmoraliſcher

Beweis, oder aus einem moraliſchen Glaubensgrunde, ſ. Beweis, 2. Gott; Gut, höchſtes; Philoſophie, 16. I. B.

Phoronomie,

(*phoronomia, phoronomie*). Derjenige Theil der metaphyſiſchen Naturlehre, welcher die Bewegung als ein reines Quantum, nach ſeiner Zuſammenſetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet (N. XX.). S. Dynamik. Die Bewegung, als ein Quantum oder das, was an der Materie, abſtrahirt von ihrer Qualität, allein Gröſse hat, iſt der Gegenſtand, den die Phoronomie betrachtet. Die Bewegung wird alſo ohne Rückſicht darauf, wie ſie (durch hervorbringende Kräfte) entſteht, bloſs ihrer Gröſse und Zuſammenſetzung nach,

untersucht. Das Thema dieser Wissenschaft ist also bloss die Grösse der Bewegung ihrer Construction nach.

Ueberhaupt heisst Phoronomie die Lehre von der Bewegung, in so fern man sich nicht um die Kräfte bekümmert, durch welche sie verursacht wird (Kästner Anfangsgr. d. höhern Mechanik 20. S. 21.). Man kann sie eintheilen in die metaphysische und mathematische. Die metaphysische ist diejenige, von welcher hier die Rede ist; die mathematische wird als ein Theil der höhern Mechanik betrachtet, und handelt von der Berechnung und Ausmessung der Bewegung, in so fern sie unabhängig von Kräften betrachtet werden kann. Bisweilen heisst auch wohl die ganze höhere Mechanik Phoronomie. Bewegung, in so fern sie zur Construction der reinen geometrischen Gestalten nöthig ist, gehört in die Geometrie. So giebt es also eine philosophische, eine geometrische und eine arithmetisch-geometrische Betrachtung der Bewegung.

Kant hat in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (N. 1 — 30.) die philosophische oder metaphysische Phoronomie zuerst vollständig und systematisch vorgetragen. Einen noch weiter ausgeführten Begriff von der Phoronomie bekömmt man aus Art. Bewegung, zusammengesetzte, und von dem Inhalt derselben aus den Art. Beweglichkeit und Bewegung, bis VII.

Physik.

Naturkunde, Naturlehre, (*physica*, *physice*, *physique*). Diesen Namen führt die gesammte Lehre von der Natur der Gegenstände un-

ſerer Sinne, oder von der Gröſse, Beſchaffenheiten, Verhältniſſen der Erſcheinungen in der Sinnenwelt. Im weitläuftigſten Sinne des Worts gehört alſo zur Naturlehre nicht bloſs die Lehre von der Natur der Cörperwelt, ſondern da es nach der Hauptverſchiedenheit unſrer Sinne (dem äuſſern und dem innern Sinn) zweierlei Gegenſtände, nehmlich der äuſsern und des innern Sinnes giebt, ſo gehört die Lehre von der denkenden Natur, als Gegenſtand des innern Sinnes, ebenſowohl zur Phyſik, als die Lehre von der ausgedehnten Natur oder den Cörpern. Beide machen die zwei Haupttheile der Phyſik aus (N. IV).

2. Dieſe Eintheilung iſt nach den Gegenſtänden der Phyſik gemacht; theilt man aber die Phyſik nach der Behandlung und der Quelle der Erkenntniſs dieſer Gegenſtände ein, ſo giebt es folgende Theile derſelben (N. IV.):

Phyſik
oder Naturlehre.

Hiſtoriſche Phyſik oder Naturgeſchichte, ſ. Naturgeſchichte.		Dogmatiſche Phyſik oder Naturwiſſenſchaft, Phyſik im engern Verſtande, ſ. Naturwiſſenſchaft.	
Phyſiographie, Naturbeſchreibung.	Phyſiogonie, Eigentliche Naturgeſchichte.	Reine od. Rationale Naturwiſſenſchaft.	Angewandte oder Empiriſche Phyſik.

3. Dasjenige, was die Naturlehrer unter dem Namen der eigentlichen Phyſik vorzutragen pflegen, iſt alſo die Naturwiſſenſchaft. Darüber ſind ſie alle einig, daſs die hiſtoriſche Phyſik oder die Naturgeſchichte als ein eigener Zweig des menſchlichen Wiſſens behandelt werden müſſe. Die Chemie oder die Lehre von

den Bestandtheilen der Cörper und den Verhältnissen dieser Bestandtheile zu einander, wird auch von der Physik abgesondert, und als eine eigene Wissenschaft abgehandelt, welches auch nicht getadelt zu werden verdient. Allein es ist eben sowohl eine Naturbeschreibung, als eine Naturgeschichte dieser Bestandtheile möglich. Eben so ist auch die Chemie, wie sie gemeiniglich vorgetragen wird, eine Wissenschaft im weitern Sinne des Worts. In dieser Bedeutung ist eine jede Untersuchung des Empirischen, um die Phänomene desselben von Erfahrungsgesetzen abzuleiten, wissenschaftlich. Die Grundlage der Chemie ist nun Erfahrung, zu der sie durch Beobachtung und Versuche gelangt. Aus diesen schliesst sie durch Induction und nach der Analogie, und daraus leitet sie eine Theorie her, welche die Facta zu einem systematischen Ganzen verbindet. Allein noch hat sich für die chemischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausfindig machen lassen, der sich construiren läſst. Es läſst sich nehmlich kein Gesetz angeben, nach welchem sich die Bestandtheile der Cörper (etwa in Proportion ihrer Dichtigkeit u. d. gl.) einander nähern oder von einander entfernen. Die Bewegungen dieser Bestandtheile, sammt den Folgen jener Bewegungen, lassen sich also nicht im Raum *a priori* anschaulich darstellen (construiren) (welches auch wohl schwerlich jemals möglich werden möchte), daher kann Chemie nichts mehr als systematische Kunst, oder Experimentallehre seyn. Sie kann als empirische Naturlehre der Bestandtheile der Cörper behandelt werden, aber nicht eigentliche Wissenschaft werden, weil die Principien derselben bloss empirisch sind, und keine Darstellung *a priori* in der Anschauung erlauben, folglich die Grundsätze chemischer Erscheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindesten begreiflich machen. Sie hat also weder einen reinen, noch einen angewandten Theil,

weil der letztere wenigftens Grundfätze *a priori* vorausfetzt, die in ihm angewandt werden (N. X.), f. auch Mathematik. Noch weiter aber, als felbft Chemie, mufs der zweite objective Theil der Phyfik, die Seelenlehre, jederzeit von dem Range einer reinen oder eigentlich fo zu nennenden Naturwiffenfchaft entfernt bleiben, f. Mathematik. Aber auch nicht einmal der Chemie kann fie als fyftematifche Zergliederungskunft jemals nahe kommen. Sie kann nicht fyftematifche Kunft oder Experimentallehre werden. Denn das Mannichfaltige der innern Beobachtung läfst fich nur durch blofse Gedankentheilung von einander abfondern, nicht aber abgefondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen; noch weniger aber läfst fich ein anderes denkendes Subject unfern Verfuchen, der Abficht angemeffen, von uns unterwerfen. Die Beobachtung an uns felbft aber alterirt und verftellt fchon den Zuftand des beobachteten Gegenftandes. Die Seelenlehre kann daher niemals etwas mehr als hiftorifche Phyfik oder Naturlehre des innern Sinnes werden. Als folche kann fie nur Naturbefchreibung und Naturgefchichte der Seele feyn. Allein fie kann nie Seelenwiffenfchaft, ja nicht einmal pfychologifche Experimentallehre werden, f. Naturwiffenfchaft, 5. Diefe hiftorifche Naturlehre der Seele hat man alfo auch mit Recht von der wiffenfchaftlichen oder eigentlichen Phyfik abgefondert (Pr. 24.), und man verfteht daher unter der eigentlichen Phyfik blofs die Lehre von der cörperlichen Natur (C. 874.), und behandelt auch fie unter dem Namen einer Pfychologie als einen eigenen Zweig des menfchlichen Wiffens. Welches endlich die Grenzen zwifchen angewandter Mathematik und Phyfik find, findet man im Art. Mathematik. S. auch Encyclopädie, 14. und 20.

4. Man kann aber das Wort Phyſik oder Naturlehre in noch weiterer Bedeutung nehmen, ſo daſs ſie den ganzen einen Haupttheil der materialen Philoſophie ausmacht, und die geſammte Erkenntniſs aus Begriffen, mit Ausſchluſs der Logik, als einer formalen Wiſſenſchaft, bedeutet. In dieſem Sinn nahmen die alten griechiſchen Philoſophen das Wort (G. V. 1. f. P. 252.). Dieſe Naturlehre begreift die Lehre von der Natur, als den Inbegriff von allem, was nach Geſetzen beſtimmt exiſtirt, der Welt (als eigentlich ſogenannten Natur) mit ihrer oberſten Urſache zuſammengenommen (S. III. 339.). Sie faſst denn entweder die Metaphyſik mit unter ſich, oder wird ihr, als bloſs empiriſche Erkenntniſs, entgegengeſetzt. Die Tafel bei dem Art. Encyclopädie ſetzt dies alles ins Licht. S. Encyclopädie, 9. ff. und Phyſiologie und Philoſophie.

5. Endlich kann man auch unter Phyſik bloſs die empiriſche Lehre von der cörperlichen Natur, d. i. die auf beſondere Erfahrungen durch äuſsere Sinne angewandte Naturwiſſenſchaft verſtehen, und ſie ſo von der metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft oder rationalen Phyſik, und der reinen mathematiſchen Phyſik, welche die allgemeinen Naturgeſetze vermittelſt mathematiſcher Conſtructionen darſtellt, unterſcheiden (K. VII.). Man kann aber jene Phyſik auch die empiriſche (*phyſica empirica*) nennen (C. 876.).

6. Wir haben ſchon vom Ariſtoteles manche zur wiſſenſchaftlichen Phyſik, von der wir hier allein handeln, gehörige Werke, z. B. ſeine Bücher über Aufgaben (προβληματα). Unter den Römern hat Lucretius das epikuriſche Syſtem in einem Gedicht: von der Natur (*De rerum natura Lib. VI. Bipont.* 1782. 8. überſetzt und erläutert von Joh. Fr. Meineke. 2 Bände.

Leipzig 1795. 8.) und Seneca einige phyſikaliſche Unterſuchungen nach den Grundſätzen der Stoiker (*Quaeſtionum naturalium L. VII. in Operib. Bipont.* 1782. *Vol. IV.*) vorgetragen. Die 37 Bücher des ältern Plinius von der Naturgeſchichte (*Hiſtoriae mundi a Sig. Gelenio caſt. ap. Stoer.* 1601. 3. *Vol.* 8.) enthalten einen reichen Schatz von phyſikaliſcher Gelehrſamkeit, obgleich ihr Verfaſſer mehr bemüht war, viel zu ſammlen, als die Wahrheit des Geſammleten zu prüfen. Von jenen Zeiten an bis auf das ſiebzehnte Jahrhundert hat die Phyſik wenig Fortſchritte gemacht. Man kannte bis dahin nicht die rechte Methode, der Natur ihre Geheimniſſe durch Beobachtungen und Verſuche abzufragen. Der erſte, der auf dieſe Methode aufmerkſam machte, war der engelländiſche Lord und Kanzler Bacon von Verulam, der 1726 ſtarb, und deſſen Werke verſchiedenemale geſammlet worden ſind (*Franc. Baconi, Bar. de Verulamio, Opera Omnia, opera Sim. Jo. Arnoldi Lipſ.* 1694. *fol.*). Seine *Inſtauratio magna ſ. de augmentis ſcientiarum* enthält Gedanken über die Verbeſſerung aller Wiſſenſchaften, und insbeſondere der Naturlehre, in welchen er anräth, den Weg der Speculation in der Naturlehre zu verlaſſen, und bloſs der Erfahrung zu folgen; die Schrift: *De interpretatione naturae* zählt die Gegenſtände auf, welche nach ſeinem Vorſchlage zu beantworten wären, und die *Hiſtoria ventorum* giebt ein Beiſpiel ſeiner Methode. Nachdem im ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhundert viel phyſikaliſche Entdeckungen waren gemacht worden, ſtand Descartes auf, und verdrängte auch in der Phyſik die ariſtoteliſche Schule. Seine *Principia philoſophiae. Amſtel.* 1650. 4. ſeine Dioptrik und Schrift von den Meteoren, die aus dem Franzöſiſchen ins Lateiniſche überſetzt und von dem Verf. durchgeleſen und verbeſſert, Amſt. 1650. 4. zuſammen gedruckt worden ſind, gehören hierher. Er verbannte die Speculation nicht ganz aus der

Phyſik, aber lieſs ſich doch bei allem Skepticismus verleiten, ein falſches Naturſyſtem aufzubauen. Inzwiſchen ſetzten Mariotte (*Oeuvres de Mariotte, nouv. edit. à la Haye*, 1740. 4.) und andere die Experimentalunterſuchung immer eifriger fort. Man begnügte ſich nicht mit dem Fleiſse einzelner Gelehrten, ſondern errichtete Geſellſchaften, z. B. die Pariſer Akademie der Wiſſenſchaften (*Memoires de Mathematique et de Phyſique. Nouv. edit. à Amſterdam* 1723. ſ. 12. Sie gehen vom Jahr 1692 an) u. a. m., welchen die Naturlehre unglaublich viel zu verdanken hat. Während der letzten Hälfte des ſiebzehnten Jahrhunderts gewann die Naturlehre eine neue Geſtalt unter den Händen Newtons (*Philoſophiae naturalis principia mathematica. Lond.* 1687. 4. und *Optice, libr. III. lat. redd. Sam. Clarke edit. nov. Lauſanae et Genevae.* 1740. 4.). Seine Entdeckungen ſtehen ſo feſt, als die Wahrheit ſelbſt, und haben nichts von der Zeit und dem gewöhnlichen Wechſel der Meinungen, am allerwenigſten aber von den neidiſchen Bemühungen unwiſſender Popularphiloſophen, z. B. eines Mercier in unſern Tagen, zu fürchten. Ihr groſser Urheber, der 1642 gebohren wurde, und 1726 ſtarb, verdient ganz den erhabenen Lobſpruch, den Pope ihm und ſeinen Entdeckungen beilegt:

Die Natur und ihre Geſetze lagen in Nacht;
Gott ſprach: Newton werde! und es ward
Licht*)

Bei allem Beifall der Kenner fand doch das Newtoniſche Syſtem noch vielen Widerſpruch. Bis zur

*) *Iſaacus Newtonus: quem immortalem teſtantur Tempus, Natura, Coelum: mortalem hoc marmor fatetur.*

Nature and Nature's Laws lay hid in Night,
God ſaid: let Newton be! and all was Light.
Popes Works, Berlin, 1763. *Vol. VI. Epit. XII. p.* 80.

Mitte des vorigen Jahrhunderts blieben noch viele Naturforfcher, befonders unter den Mitgliedern der Parifer Akademie, cartefianifch gefinnt. Man befchuldigte Newton fogar einer Wiedereinführung der fcholaftifchen verborgenen Qualitäten. Endlich hat das newtonifche Syftem fo zahlreiche Beftätigungen von mehrern Seiten erhalten, dafs es jetzt allgemein als die Grundlage des mathematifchen Theils der Phyfik angefehen wird. Kant hat nun diefem Syftem feine Vollendung gegeben, indem er in feinen metaphyfifchen Anfangsgründen der Naturwiffenfchaft gezeigt hat, wie das, was Newton in feinen Principien der Naturwiffenfchaft Definitionen und Axiomen nennt, im menfchlichen Erkenntnifsvermögen gegründet, und daher für alle Cörper als Phänomene unferer äufsern Sinnlichkeit gültig ift; und dafs die Gravitation eben darum ein allgemeines Phänomen feyn mufs, weil die anziehende und abftofsende Kraft Grundkräfte der Materie feyn müffen, aus welchen die Gravitation als eine wefentliche Eigenfchaft der Materie nothwendig entfpringt. Unter den ältern Lehrbüchern der Phyfik zeichnen fich nach Newton aus Wolfs nützliche Verfuche, dadurch zu genauer Erkenntnifs der Natur und Kunft der Weg gebahnt wird, Halle 1721 — 1723. 3. B. 8. Weit vorzüglicher find indeffen, wenigftens für die Theorie und wegen ihrer lehrreichen Kürze: Erxlebens Anfangsgründe der Naturlehre, mit Zufätzen von Lichtenberg. 4te Auflage. Göttingen 1787. 8. Marcus Herz Grundlage zu feinen Vorlefungen über die Experimentalphyfik. Berlin 1787. 8. und Grens Grundrifs der Naturlehre, Halle, 1793. 8. In einer allgemein fasslichen Schreibart lehrt die Phyfik Euler in feinen Briefen an eine deutfche Prinzeffin über verfchiedene Gegenftände aus der Phyfik und Philofophie, 2te Aufl. Leipzig, 1773 — 1780. 3. B. gr. 8. Zur Kenntnifs phyfikalifcher Bücher dienen Erxlebens Anfangsgründe, befonders nach den Lichten-

bergischen neuern Auflagen, und zur Belehrung über jeden einzelnen Gegenstand der Physik, der Geschichte der Erfindungen, Beschreibung der Werkzeuge und Bücherkenntniss darüber, Gehlers, in jeder, nur nicht metaphysischer, Rücksicht, vortreffliches Physikalisches Wörterbuch. Leipzig, 1787 — 1796. gr. 8. aus welchem auch die meisten Nachrichten über die Geschichte der Physik in diesem Artikel genommen sind. Zur Teleologie in Beziehung auf den Weltschöpfer hat vorzüglich Nieuwetyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniss der Macht, Weisheit und Güte Gottes, a. d. Holl. von Segner. Jena, 1747. gr. 4.) Anleitung gegeben. Sehr richtige Vorstellungen über den Umfang und die Theile der Physik in dem Sinne des Worts, in welchem ich dasselbe gleich zu Anfang dieses Artikels erklärt habe, trägt Ernst Gottfr. Fischer vor in seiner Schrift: *De disciplinarum physicarum notionibus, finibus legitimis et nexu systematico. Berol.* 1797. 8.

Kant Met. Anf. d. Naturwiss. Vorr. S. IV. ff.

Dess. Prolegom. §. 2. S. 24.

Dess. Crit. d. rein. Vern. Methodenl. III. Hauptst. S. 874. u. S. 876.

Dess. Met. Anf. d. Rechtsl. Einl. II. S. VII.

Physikotheologie,

physische Theologie, physischteleologische Theologie, (*physicotheologia*, *theologia physicoteleologica*, *theologie physique*). Diejenige natürliche Theologie, die aus der natürlichen Ordnung und Vollkommenheit in der Welt (nach welcher sie nehmlich beschaffen ist) zur höchsten Intelligenz, als dem Princip aller natürlichen Ordnung und Vollkommenheit, aufsteigt (C. 660.).

Wie dieses geschieht, findet man im Art. Gott, 40. ff. Die Physikotheologie ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen (U. 400. M. II. 932.). Diese Physikotheologie geht natürlicher Weise vor der zweiten Art der natürlichen Theologie, der Moraltheologie, her, sie kann dem ethikotheologischen Beweis für Gottes Daseyn in der Moraltheologie Nachdruck geben, indem sie Speculation mit Anschauung verbindet, und bereitet den Verstand zur theologischen Erkenntniss vor, und giebt ihm dazu eine gerade und natürliche Richtung (C. 665. M. I. 780.). Denn, wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Weltursache teleologisch, d. i. aus der Zweckmässigkeit, die wir überall an den Dingen in der Welt wahrnehmen, schliessen wollen: so müssen Zwecke der Natur zuerst gegeben seyn, für die wir nachher einen Endzweck, und für diesen dann das Princip der Causalität dieser obersten Ursache, oder den Grund seiner Wirksamkeit, zu suchen haben. S. Endzweck (U. 400. M. II. 933.). Nach dem teleologischen Princip können und müssen viele Nachforschungen der Natur geschehen, ohne dass man nach dem Grunde der Möglichkeit, zweckmässig zu wirken, welche wir an verschiedenen Producten der Natur antreffen, zu fragen Ursache hat. Gesetzt aber, man will sich auch hievon einen Begriff machen? Dann haben wir dazu schlechterdings keine weitergehende Einsicht, als bloss die Maxime der reflectirenden Urtheilskraft. Diese Maxime ist nehmlich, dass unser Erkenntnissvermögen es uns unmöglich macht, uns eine bloss mechanische und keine verständige Ursache der Natur zu denken, sobald uns auch nur ein einziges organisches Product der Natur gegeben ist. Dieses Beurtheilungsprincip bringt uns zwar in der Er-

klärung der Naturdinge und ihres Urſprungs um nichts weiter, eröffnet uns aber doch einige Ausſicht über die Natur hinaus, um den ſonſt ſo unfruchtbaren Begriff eines Urweſens näher beſtimmen zu können (U. 400. f. M. II. 934.).

2. Die Phyſikotheologie kann uns aber nichts von einem Endzweck der Schöpfung eröffnen, ſo weit ſie auch getrieben werden mag. Sie kann alſo zwar

a. den Begriff einer verſtändigen Welturſache rechtfertigen, als einen ſubjectiv für die Beſchaffenheit unſeres Erkenntniſsvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der organiſchen Producte in der Natur; aber

b. dieſen Begriff weder in theoretiſcher noch praktiſcher Abſicht weiter beſtimmen; alſo

c. erreicht ihr Verſuch ſeine Abſicht nicht, eine Theologie zu gründen. (U. 401. f.).

a. Die Phyſikotheologie kann den Begriff einer verſtändigen Welturſache rechtfertigen, als einen ſubjectiv für die Beſchaffenheit unſeres Erkenntniſsvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit organiſcher Naturproducte. Wir haben nehmlich unentbehrlich nöthig, der Natur den Begriff einer Abſicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organiſirten Producten durch fortgeſetzte Beobachtung nachforſchen wollen; und dieſer Begriff, daſs die Natur bei Hervorbringung organiſcher Producte nach Abſichten gewirkt habe, iſt eine Maxime, ohne welche wir mit unſrer Vernunft in der Erfahrung gar nicht fortkommen können, die uns alſo für den Erfahrungsgebrauch unſerer Vernunft ſchlechterdings nothwendig iſt. Es iſt offenbar, daſs wir

diese Maxime der Urtheilskraft auch am Ganzen der Natur wenigstens versuchen müssen, da einmal ein solcher Leitfaden die Natur zu studiren aufgenommen und bewährt gefunden ist. Aber in Ansehung dieses Gebrauchs ist die angeführte Maxime der Urtheilskraft zwar nützlich, weil sich nach derselben noch manche Gesetze der Natur dürften auffinden lassen, die uns, nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanismus derselben, sonst verborgen bleiben würden; aber diese Maxime ist uns doch, in Rücksicht dieses Gebrauchs, nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organisirt, d. i. so, dass in derselben alles wechselseitig Zweck und Mittel ist, nicht gegeben ist. Hingegen in Ansehung derer Producte der Natur, welche nur als absichtlich so und nicht anders geformt müssen beurtheilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntniss ihrer innern Beschaffenheit zu bekommen, ist es wesentlich nothwendig, sie als Producte zu betrachten, bei deren Hervorbringung die Natur nach Absicht gehandelt habe; weil selbst der Gedanke von ihnen, als organisirten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist (U. 334. M. II, 864.). Nun ist der Begriff eines Dinges, dessen Daseyn oder Form wir uns nur vorstellen können, in so fern wir voraussetzen, dass es Zweck gewesen sei, dasselbe hervorzubringen, mit dem Begriff unzertrennlich verbunden, dass dasselbe nicht habe nach Naturgesetzen entstehen müssen, sondern dass sein Daseyn zufällig sei. Daher machen auch diejenigen Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmsten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und sind der einzige für den gemeinen Verstand eben sowohl als den Philosophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprunges des Weltganzen von einem ausser der Welt existirenden, verständigen Wesen, so dass also die Tele-

ologie (Lehre von den Zwecken in der Natur) die Vollendung des Aufschlusses ihrer Nachforschungen nur in einer Theologie (Lehre von einem verständigen Welturheber) findet (U. 335. M. II. 865.). Was beweiset nun aber am Ende auch die allervollständigste Teleologie? Beweiset sie etwa, daſs ein solches verständiges Wesen da sei? Nein; nichts weiter, als daſs wir nach Beschaffenheit unserer Erkenntniſsvermögen uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als nur in so fern wir uns eine absichtlich-wirkende oberste Ursache derselben denken. Objectiv können wir also nicht den Satz darthun: es ist ein verständiges Urwesen, d. i. wir können über das wirkliche Daseyn dieses Urwesens nichts ausmachen, weil wir die objective Realität des Begriffs eines verständigen Urwesens nicht darthun und also auch die Möglichkeit der Erzeugung der Naturproducte nach einer absichtlichen Zweckmäſsigkeit nicht behaupten können; subjectiv aber für den Gebrauch unserer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur können wir diesen Satz behaupten, nehmlich daſs die Zwecke in der Natur nach keinem andern Princip, als dem einer absichtlichen Causalität einer höchsten Ursache, gedacht werden können, d. i. die Vernunft bestimmt bloſs den Gebrauch unsrer Erkenntniſsvermögen, angemessen ihrer Eigenthümlichkeit und den wesentlichen Bedingungen ihres Umfangs und ihrer Schranken, daſs wir nehmlich nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unsrer Erkenntniſsvermögen über die Möglichkeit der Zwecke in der Natur und ihre Erzeugung nach keinem andern Princip urtheilen können (U. 333. f. 335. M. II. 863. 866.).

Wollten wir den Satz: es giebt eine verständige Weltursache, dogmatisch aus teleologischen Gründen darthun, so würden wir von

Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würde dieſen Schlüſſen der Satz zum Grunde gelegt werden müſſen: die organiſirten Weſen in der Welt ſind nicht anders, als durch eine abſichtlich wirkende Urſache möglich. Wir müſsten damit unvermeidlich behaupten wollen: daſs jedes denkende und erkennende Weſen es als nothwendige, mithin dem Gegenſtande, und nicht bloſs unſerm Subjecte, anhängende Bedingung vorausſetzen müſſe, daſs die organiſchen Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Verbindung nach dem Geſetz der Urſache und Wirkung verfolgt, und dieſe Verbindung nach ihrer Geſetzmäſsigkeit erkannt werden könne. Aber es iſt uns unmöglich, dieſe Behauptung durchzuſetzen. Denn, da wir die Zwecke in der Natur als abſichtliche eigentlich nicht beobachten, ſondern nur, in der Reflexion über ihre Producte, dieſen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzu denken: ſo ſind uns die abſichtlichen Zwecke nicht durch das Object gegeben. *A priori* iſt es ſogar für uns unmöglich, die objective Realität eines ſolchen Begriffs zu rechtfertigen, d. i. zu zeigen, daſs es einen ſolchen Gegenſtand gebe. Es bleibt alſo ſchlechterdings ein, nur auf ſubjectiven Bedingungen beruhender, Satz, nehmlich der unſeren Erkenntniſsvermögen angemeſſenen reflectirenden Urtheilskraft, der objectiv-dogmatiſch ausgedrückt heiſsen würde: Es iſt ein Gott; nun aber, für uns Menſchen, nur die eingeſchränkte Formel erlaubt: Wir können uns die Zweckmäſsigkeit der Naturdinge gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir ſie und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verſtändigen Urſache (eines Gottes) vorſtellen (U. 336. M. II. 367.). Wenn nun dieſer auf einer unumgänglich nothwendigen Maxime unſerer Urtheilskraft gegründete Satz

allem sowohl speculativen als praktischen Gebrauche unserer Vernunft in jeder menschlichen Absicht vollkommen genugthuend ist: so geht uns darunter nichts ab, dass wir ihn nicht auch für höhere Wesen gültig, nehmlich aus reinen objectiven Gründen (die leider unser Vermögen übersteigen) beweisen können. Wir können die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloss mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, es wird gewiss nie ein Newton auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen begreiflich machen können, sondern man muss diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Dass aber im blossen Mechanismus der Natur gar kein hinreichender Grund der Möglichkeit organisirter Wesen verborgen liegen könne, woher wollen wir das wissen? In Urtheilen der reinen Vernunft gelten keine Wahrscheinlichkeiten. Also ist die Behauptung eines nach Absichten handelnden Wesens als Weltursache (mithin als Urheber) aus teleologischen Gründen nicht objectiv, sondern nur eine dem menschlichen Geschlecht unnachlasslich anhängende (subjective) Maxime der reflectirenden Urtheilskraft (U. 337. M. II. 868.).

Folgende Betrachtung verdient es gar sehr, in einem System der Transscendentalphilosophie ausgeführt zu werden, wir können sie hier nur möglichst ins Licht setzen. Sie gehört freilich nur als Episode hierher. Allein sie kann doch sehr viel dazu beitragen, das hier Vorgetragene nicht sowohl zu beweisen, als vielmehr zu erläutern (U. 339. M. II. 869.). Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien, oder der absoluten Bedingungen, und geht in ihren Forderungen auf das Unbedingte, d. i. auf solche Bedingungen, die keine Bedingungen weiter haben; dahingegen der Verstand der Vernunft immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben

werden muſs, zu Dienſten ſteht, und nur unter ſolchen gegebenen Bedingungen erkennen kann. Ohne Begriffe des Verſtandes aber kann die Vernunft gar nicht objectiv ſynthetiſch urtheilen, und enthält, als theoretiſche Vernunft, für ſich ſchlechterdings keine conſtitutive, ſondern bloſs regulative Principien. Hier geſchieht nun etwas, was Jedermann gleich in die Augen fallen muſs. Wo nehmlich der Verſtand nicht folgen kann (weil es an Bedingungen fehlt), da wird die Vernunft überſchwenglich, und thut ſich in zuvor gegründeten Ideen (als regulativen Principien, aber nicht objectiv gültigen Begriffen) hervor. Der Verſtand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, welches aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig ſeyn würde, ſchränkt die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subject ein, aber doch allgemein für alle von dieſer Gattung. Das heiſst, der Verſtand behauptet, daſs nach der Natur unſeres (menſchlichen) Erkenntniſsvermögens nicht anders als ſo könne und müſſe gedacht werden, oder gar nach unſerm Begriff von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Weſens überhaupt. Damit behauptet er aber nicht, daſs der Grund eines ſolchen Urtheils im Objecte liege, d. i. daſs der Gegenſtand wirklich ſo beſchaffen ſei. K. führt folgende Beiſpiele hierzu an, die viel Wichtigkeit und auch Schwierigkeit haben, und daher nicht ſo fort als erwieſene Sätze aufgeſtellt werden können. Allein dieſe Beiſpiele können doch Stoff zum Nachdenken geben, und dem zur Erläuterung dienen, wovon hier eigentlich die Rede iſt (U. 339. M. II. 870.).

1. Beiſpiel. Die Unterſcheidung möglicher Dinge von wirklichen gilt bloſs (ſubjectiv) für den menſchlichen Verſtand; denn ſie entſpringt aus den beiden ganz ungleichartigen (heterogenen) Stücken unſers Erkenntniſsvermö-

gens, dem Verstande (welcher das Mögliche) und dem Anschauungsvermögen (welches das Wirkliche liefert). Dass dieser Unterschied nicht von Dingen überhaupt (sinnlichen oder nichtsinnlichen) gelte, leuchtet aus der unablässlichen Forderung der Vernunft ein, einen unbedingt nothwendig existirenden Urgrund anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit nicht mehr zu unterscheiden sei; für welches Princip aber unser Verstand keinen Begriff hat (keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen soll). Denn wenn er es denkt, so ist es blofs als möglich vorgestellt. Es ist also jenes Princip eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff (M. II, 871. U. 340. ff.).

2. Beispiel. Die Unterscheidung eines praktischen Gesetzes von dem, was durch uns möglich ist, und eines theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, gilt blofs (subjectiv) für die Beschaffenheit des menschlichen praktischen Vermögens; denn sie entspringt aus den beiden ganz ungleichartigen (heterogenen) Stücken unsrer praktischen Vermögen, der moralisch-praktischen Vernunft (welche gebietet, was geschehen soll, oder durch uns praktisch-nothwendig, aber physisch-zufällig ist) und der Sinnlichkeit (welche die subjective Bedingung der Anwendung moralischer Gesetze auf Gegenstände der Natur ist, und also Bedingungen dessen enthält, was durch uns wirklich geschieht). Dass dieser Unterschied zwischen Sollen und Thun nicht von jeder Welt überhaupt (sinnlicher oder intelligibeler) ist, leuchtet aus der unablässlichen Forderung der Vernunft ein, ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Causalität, d. i. Freiheit

anzunehmen, und die Regel der Handlungen, nach der Idee dieser Freiheit, für Jedermann zu Geboten zu machen, als ob (ohne alle Rücksicht auf Sinnlichkeit) alles darum wirklich werden müsse, bloss weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und also wirklich seyn soll. Von dieser Vernunftidee Freiheit, als einer solchen unbedingten Causalität nach blossen Ideen hat aber unser Verstand keinen Begriff (er kann nicht ausfindig machen, wie eine Causalität nach Begriffen aus Freiheit möglich, bei der also keine Bedürfnisse und Neigungen, als Bedingungen dessen, was wirklich geschieht, wirken) (U. 342. f. M. II. 872.).

Anwendung. Eben so kann man nun auch einräumen: dass der Unterschied zwischen Naturmechanismus und Technik der Natur (Zweckverknüpfung in derselben) bloss (subjectiv) für unsern (menschlichen) Verstand gelte; denn er entspringt aus der Beschaffenheit unsers Verstandes, dass er vom Allgemeinen zum Besondern gehen muss, und der reflectirenden Urtheilskraft (welche auch das Besondere, für welches kein Allgemeines vorhanden ist, subsumiren will, indem die Vernunft für die Verbindung der besondern Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, fordert, da doch die Ableitung des Besondern vom Allgemeinen in allen Stücken nicht möglich ist, und folglich nicht alles an demselben nothwendig, sondern manches an demselben in Ansehung des Allgemeinen zufällig seyn muss). Darum wird nun der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur in ihren Producten ein, zwar nicht die Bestimmung der Gegenstände selbst angehender (objectiver), aber doch für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger (subjectiver) Begriff. Der Begriff, dass das Besondere und Zufällige in der Natur zweckmässig

seyn und also auf Zwecke gehen müsse, ist also ein für unsere menschliche Urtheilskraft eben so nothwendiges regulatives (nicht constitutives) Princip, als ob es ein objectives Princip wäre (U. 343. M. II. 873.).

b. Die Physikotheologie kann aber den Begriff einer verständigen Weltursache, weder in theoretischer, noch praktischer Absicht weiter bestimmen. Die Zweckbeziehung in der Physikotheologie wird aber, obgleich das subjective Princip nothwendig ist, doch in der Natur nur als bedingt betrachtet, und muss so betrachtet werden (d. h. jeder Zweck wird wieder als Mittel zu einem andern Zweck angesehen). Die Physikotheologie kann also gar nicht einmal den Zweck in Anfrage bringen, wozu die Natur selbst existirt, denn dazu muss der Grund ausser der Natur gesucht werden, welches also über den Grenzen einer Physikotheologie hinaus liegt. Und doch kömmt der bestimmte Begriff einer oberen verständigen Weltursache auf die bestimmte Idee des Zwecks der gesammten Natur an; da nun aber diese Idee aus der Natur selbst nicht hervorgehen kann, da der Zweck ausser den Grenzen der Natur liegt, so ist auch eine Theologie aus den Zwecken der Natur, d. i. eine Physikotheologie, nicht möglich. S. Endzweck, 9. ff. (U. 402. M. II. 935.).

Wozu die Dinge in der Welt einander nüzzen, dass sogar alles in der Natur irgend wozu gut sei, lehrt uns die teleologische Weltbetrachtung sehr herrlich und zur äussersten Bewunderung. Allein die Data, mithin die Principien, jenen Begriff einer intelligenten (verständigen) Weltursache (als höchsten Künstlers) zu bestimmen, sind blos empirisch. Folglich lassen sie auf keine Eigenschaften weiter schliessen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen dersel-

ben offenbart; welche, da ſie nie die geſammte Natur als Syſtem befaſſen kann, oft auf (dem Anſcheine nach) jenem Begriffe und unter einander widerſtreitende Beweisgründe ſtoſsen muſs, niemals aber uns über die Natur erheben kann, wenn wir auch vermögend wären, das ganze Syſtem der Natur empiriſch zu überſchauen. Der Zweck der ganzen Natur aber, das iſt, wozu ſie ſelbſt exiſtirt, iſt über der Natur, und dennoch zum beſtimmten Begriffe jener obern Intelligenz unentbehrlich (U. 402. M. II. 936.). Wenn man ſich die Aufgabe, um deren Auflöſung es einer Phyſikotheologie zu thun iſt, klein macht, ſo ſcheint ihre Auflöſung leicht, ſ. Gott, 43. Man kann es den Alten nicht ſo hoch zum Tadel anrechnen, wenn ſie ſich ihre Götter als ſehr mannichfaltig verſchieden, alle aber, ſelbſt ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menſchliche Weiſe eingeſchränkt dachten. Denn, wenn ſie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten: ſo fanden ſie zwar Grund genug, etwas mehr als Mechaniſches zur Urſache derſelben anzunehmen, und Abſichten gewiſſer oberer Urſachen hinter dem Maſchinenwerk dieſer Welt zu vermuthen, die ſie nicht anders als übermenſchlich denken konnten. Weil ſie aber das Zweckmäſsige und Zweckwidrige in der Welt ſehr gemiſcht antrafen, ſo konnte ihr Urtheil von der oberſten Welturſache ſchwerlich anders ausfallen, ſo fern ſie nehmlich nach Maximen des bloſs theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft ganz conſequent verfuhren. S. auch **Pantheismus** und **Spinozismus** (U. 404. ff. M. II. 938.). Nach bloſs **theoretiſchem** Begriff des Vernunftgebrauchs (worauf ſich die **Phyſikotheologie** allein gründet) kann alſo niemals der Begriff einer **Gottheit**, der für unſere **teleologiſche** Beurtheilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. (M. II. 939.). Denn wir erklären entweder alle Teleologie für bloſse Täuſchung der Urtheilskraft

in der Beurtheilung der Causalverbindung der Dinge, und flüchten uns zu dem alleinen Princip eines blofsen Mechanismus der Natur (f. Pantheismus); oder, wenn wir dem Grundfatz des Realismus diefer befondern Art der Caufalität anhänglich bleiben (dafs es wirklich eine oder mehrere verftändige Welturfachen gebe, behaupten), wollen: fo können wir einerfeits für die Mifshelligkeit in der Natur in Anfehung der Zwecke keinen Rath finden, andrerfeits den Begriff einer einigen verftändigen Welturfache niemals für irgend eine (theoretifch oder praktifch) brauchbare Theologie beftimmt genug aus blofsen Erfahrungen von der Zweckmäfsigkeit in der Natur ableiten (U. 406. f.).

c. Der Verfuch einer Phyfikotheologie erreicht alfo feine Abficht nicht, eine Theologie zu gründen. Die phyfifche Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu fuchen; aber kann keine hervorbringen. Was hilfts, dafs wir allen Einrichtungen in der Welt einen für uns unermefslichen Verftand zum Grunde legen? Wenn uns die Natur niemals etwas von der Endabficht fagen kann, ohne welche wir uns doch kein hinreichendes teleologifches Princip (keinen gemeinfchaftlichen Beziehungspunct aller diefer Naturzwecke) machen können, theils die Zwecke insgefammt in einem Syftem zu erkennen, theils uns von dem oberften Verftande einen Begriff zu machen, der unferer über fie teleologifch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmafse dienen könnte. Wir hätten alsdann zwar einen Kunftverftand für zerftreuete Zwecke, aber keine Weisheit für einen Endzweck (M. II. 940.). In Ermangelung aber eines Endzwecks, welche Eigenfchaften, welchen Grad und welches Verhältnifs der oberften Urfache der Natur haben wir uns da zu denken? Wie und mit welchem Recht dürfen wir da unfern fehr

eingeſchränkten Begriff von jenem urſprünglichen Verſtande bis zur Idee eines allweiſen unendlichen Weſens ergänzen? Und doch kann ein beſtimmter Begriff von der oberſten Urſache nur in dem von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz (dem Begriffe einer Gottheit) angetroffen werden und eine Grundlage zur Theologie zu Stande bringen (U. 407. ff.). Wir können alſo (nach a) wohl ſagen: daſs unſer Erkenntniſsvermögen ſich die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmäſsigen Anordnungen als das Product eines Verſtandes denken muſs; ob aber dieſer Verſtand mit dem Ganzen derſelben und deſſen Hervorbringung auch eine Endabſicht gehabt haben möge; oder ob er nicht vielmehr durch einen bloſs von der Nothwendigheit ſeiner Natur beſtimmten Verſtand (Kunſtinſtinct) Urgrund der Natur ſei, das kann uns die theoretiſche Naturforſchung nie eröffnen (M. II. 941. U. 409.).

Alſo iſt Phyſikotheologie, eine miſsverſtandene phyſiſche Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur eigentlichen Theologie brauchbar; indem ſie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen ſie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzwecks, den die Natur nicht aufſtellen kann, Anlaſs giebt. Sie kann mithin das Bedürfniſs einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchſten praktiſchen Gebrauch zureichend beſtimmt, zwar fühlbar machen; aber ſie iſt nur durch Hinzukunft eines andern Princips (eines moraliſchen Endzwecks, ſ. Moraltheologie), auf das ſie ſich ſtützen kann, zu dieſer Abſicht zureichend. An ſich ſelbſt aber, wie doch ihr Name (Theologie aus Naturerkenntniſs) anzeigt, kann ſie keine Theologie hervorbringen und auf ihre Beweiſe zulänglich gründen (U. 410. 482. M. II. 942.). Die Phyſikotheologie oder das theologiſche Sy-

stem der Natur wird aber gar schädlich, wenn es den Fehler der faulen Vernunft begünstigt, und uns verleitet, anstatt die Ursachen in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, uns geradezu auf den unerforschlichen Rathschluss der höchsten Weisheit zu berufen. Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn man das Princip der Zweckmässigkeit der Naturdinge ganz allgemein anwendet, denn alsdann können wir dabei doch immer die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen (C. 718. ff.). S. übrigens noch Teleologie.

Kant Critik der reinen Vern. Element. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 660. — S. 665. — S. 718. ff.

Dess. Critik der Urtheilskr. §. 75. S. 333. ff. §. 76. S. 339. ff. — §. 85. S. 400. ff.

Physiogonie,

Naturgeschichte, s. Naturgeschichte, 3.

Physiographie,

Naturbeschreibung, s. Naturgeschichte.

Physiokratie,

transscendentale, s. Freiheit, 14.

Physiologie,

s. Encyclopädie, 13. f. 19. und Natur, 6.

Physische

Glückseligkeit, s. Glückseligkeit, 14.

Möglichkeit, auch sinnliche, s. Möglichkeit, 6.

Nothwendigkeit, auch sinnliche, s. Nothwendigkeit, 4.

Stärke, s. Stärke.

Tod, s. Tod.

Pinsel,

s. Genie.

Plastik,

ars plastica. Wenn wir Ideen für die Sinnenanschauung darstellen wollen, so kann das auf die Art geschehen, daſs die Gestalten im Raum, welche die Ideen ausdrücken, Sinnenwahrheit enthalten. Man bildet Gestalten, die für zwei Sinne, das Gesicht und Gefühl (obzwar für das letztere nicht in Absicht auf Schönheit) kennbar sind, oder in ihrer cörperlichen Ausdehnung (wie der Gegenstand selbst existirt); welche Kunst die Plastik genannt wird. Die Kunst bestehet darin, daſs der Künstler die ästhetische Idee, welche er, als Urbild (Archetypon), durch die Einbildungskraft sich vorstellt, durch eine Gestalt, welche das Nachbild (Ektypon) heiſst, dem Auge und Gefühl darstellt. Derjenige, welcher diese Kunst versteht und ausübt, könnte ein Plastiker heiſsen (U. 407. M. II. 713. α.).

2. Die Plastik ist die eine der beiden schö-

nen bildenden Künſte, die andere iſt die Mahlerei. Kant theilt die Plaſtik wieder in zwei Künſte ein, in die Bildhauerkunſt (ſ. Bildhauerkunſt) und die Baukunſt (ſ. Baukunſt). Die Bildhauerkunſt iſt diejenige, welche Begriffe von Dingen, ſo wie ſie in der Natur exiſtiren könnten, cörperlich darſtellt (doch als ſchöne Kunſt mit Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäſsigkeit); die Baukunſt iſt die Kunſt, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunſt möglich ſind, und deren Form nicht die Natur, ſondern einen willkührlichen Zweck zum Beſtimmungsgrunde hat, zu dieſer Abſicht (doch als ſchöne Kunſt zugleich äſthetiſch zweckmäſsig) darzuſtellen. Bei der Bildhauerkunſt iſt der bloſse Ausdruck äſthetiſcher Ideen die Hauptabſicht; bei der Baukunſt iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt werden. So ſind Bildſäulen von Menſchen, Göttern, Thieren u. d. gl. Kunſtwerke der Bildhauerkunſt; aber Tempel, Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Cenotaphien u. d. gl. zum Ehrengedächtniſs errichtet, zur Baukunſt gehörig. Ja alles Hausgeräthe (die Arbeiten des Tiſchlers u. d. gl. Dinge zum Gebrauche) können dazu gewählt werden; weil die Angemeſſenheit des Products zu einem gewiſſen Gebrauche das Weſentliche eines Bauwerks ausmacht; dagegen ein bloſses Bildwerk, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt, und für ſich ſelbſt gefallen ſoll, als cörperliche Darſtellung bloſse Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen; wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daſs es aufhöre als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen (U. 207. f. M. II. 714.).

Plato,

(Πλατων, *Plato*, *Platon*), wurde zu Anfang des Peloponneſiſchen Krieges, im 4. Jahre der 87. Olympiade, oder 432 vor Chriſti Geburt zu Athen gebohren. Er war aus einem der edelſten Geſchlechter, ſein Vater hieſs Ariſto, und war ein Nachkomme des Königs Kodrus. Er wurde in der Muſik, Dichtkunſt und übrigen Kenntniſſen unterrichtet, ſo daſs er Gedichte verfertigte, und ſogar den öffentlichen Wettkampf der Trauerſpieldichter beſtehen wollte. Es war damals gewöhnlich, daſs Jünglinge, welche ſich zur feinen Welt rechneten, einen philoſophiſchen Curſus machten. Plato hörte alſo die Philoſophie, zuerſt bei dem Kratylus, einem Anhänger der Heraklytiſchen Philoſophie. Dann hörte er acht Jahre hindurch den Sokrates, von ſeinem zwanzigſten bis an ſein acht und zwanzigſtes Jahr. Nach der Hinrichtung ſeines Lehrers entfloh er nebſt andern Mitſchülern zu dem Euklides nach Menara. Von da begab er ſich nach Cyrene, einer berühmten griechiſchen Colonie in Afrika, und ſtudirte unter Theodor die Geometrie. Von Cyrene ging Plato nach Aegypten. Von da begab er ſich zu den Pythagoräern und Eleatikern nach Italien (*Cicero Fragm. Bip. T. XII. p.* 278.). Von dort kehrte er nach Athen zurück, und eröffnete eine Schule in der Akademie, einem den Leibesübungen beſtimmten Platze vor dem Thore; von wo anfangs Plato's Schule, hernach öffentliche Lehranſtalten für höhere Wiſſenſchaften, endlich jene neueren Einrichtungen, wodurch Geſellſchaften von Gelehrten Kenntniſſe erweitern und berichtigen, zu Platos ewigem Andenken, Akademien benannt worden ſind. Er hatte hier aus ſeiner väterlichen Verlaſſenſchaft einen Garten. Plato erhielt in kurzem groſsen Beifall. Jünglinge, Männer, ſogar Frauenzimmer kamen zahlreich herzu,

von ihm zu lernen. Er ſtarb volle 81 Jahr alt, im erſten Jahr der 108. Olympiade.

2. In den acht Jahren, welche er des Sokrates Schüler war, ſchrieb Plato den Lyſis, Laches, Charmides, Hipparch, Ion, die zwei Hippias, Enthydem und Protagoras. In allen dieſen Dialogen iſt ſeine Abſicht, theils die Menſchen zur Erkenntniſs ihrer Unwiſſenheit zu bringen, theils die übertriebenen Verſprechungen, den aufgebläheten Stolz und die übertriebene Selbſtgefälligkeit der Sophiſten lächerlich zu machen. Gleichen Zweck hat der Sophiſt, welcher nach des Sokrates Tode geſchrieben iſt. In dieſem Dialog ſowohl, als auch in dem Theages, Eraſtä, den beiden Alcibiades und dem Kratylus, ahmte er die Manier des Sokrates nach, und läſst ſeine eigenen philoſophiſchen Ideen durch das Ganze durchſchimmern. Unmittelbar nach dem Tode des Sokrates ſchrieb er noch den Eutyphro, die Apologie, den Krito, Phädon und Meno. Er widmete dieſe Schriften zum Theil dem Andenken ſeines groſsen Lehrers, ſeiner Vertheidigung gegen unverſchuldete Angriffe, und der Darſtellung des Charakters der Gegner deſſelben. Hierauf folgen diejenigen Dialogen, worin er ohne alle Nebenzwecke wiſſenſchaftliche Gegenſtände unterſucht, nehmlich Theätet, Politicus, Philebus, Parmenides, das Sympoſium, Phädrus und Menexenus. Die letzten Arbeiten des Plato ſind, die Republik, Kritias, Timäus, die Geſetze und Epinomis. In dieſen trägt er ſeine philoſophiſchen Ideen mit weniger Zurückhaltung vor (Tennemann Syſtem der Platoniſchen Philoſophie. 1. B. 2. Th. 2. Abſchn. S. 123. f.).

3. Kant ſagt (C. 9.): „Plato verlieſs die Sinnenwelt, weil ſie dem Verſtande ſo enge Schranken ſetzt, und wagte ſich jenſeit derſelben, auf

den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, dafs er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen.“ Plato unterschied nehmlich zwischen dem Dinge, in so fern es vorgestellt wird, dem Vorgestellten und dem Dinge, das nicht vorgestellt werden kann, dem Dinge an sich. In den Sinnen, sagt Plato, ist keine Wahrheit. Wenn die Seele mit dem Cörper etwas zu betrachten unternimmt, so wird sie betrogen. Die Seele schliefst aber am besten, wenn sie weder durch das Gehör, noch das Gesicht, noch den Schmerz, noch das Vergnügen afficirt wird, und das Wahre so sucht, dafs der Cörper gar keinen Einflufs dabei hat. Weder das Recht, noch das Schöne und Gute, noch die Gröfse, Gesundheit und Stärke kann man ihrem Wesen und ihrer Natur nach mit den Sinnen erreichen. Nach Plato ist also der reine Verstand, vorzüglich aber die reine Vernunft, das einzige Mittel, die Wahrheit zu erkennen, folglich ist seine Philosophie rein intellectuell (C. 881.). Nach ihm haben auch die Vernunftbegriffe (Ideen) einen Gegenstand (das Ding an sich), auf den sie bezogen werden müssen, und der dadurch erkannt wird. Der oberste Satz seiner Philosophie läfst sich so ausdrücken: die Dinge an sich werden durch den reinen Verstand und die reine Vernunft erkannt; durch die Sinnlichkeit und den empirischen Verstand stellen wir uns nur Erscheinungen vor. Hieraus läfst sich der alte Streit entscheiden, ob die Platonische Philosophie dogmatisch oder skeptisch sei (*Sextus Empiricus, Pyrrhon. Hypotypos. lib.* 1. *K.* λγ. *Cicero Acad. Quaest. IV.* 5.). Sie ist unstreitig, wie auch Sextus und Cicero sagen, dogmatisch, weil sie

ſich auf den Satz ſtützt: die Dinge an ſich ſind erkennbar durch das Vernunftvermögen. Sie iſt es in dem beſtimmteſten Sinne des Worts, weil ſie die Erkennbarkeit der Dinge an ſich ohne vorgängige Kritik des Vernunftvermögens in dem metaphyſiſchen Gebrauche annimmt und behauptet. (Tennemann a. a. O. 3. Th. 2. Abſchn. S. 259. ff.).

4. Das Fundament der Platoniſchen Philoſophie ſind die Ideen, und ich will daher das Reſultat der gründlichen Tennemanniſchen Unterſuchung darüber hierher ſetzen, ſo weit daſſelbe dazu dienen kann, das zu erläutern, was Kant darüber geſagt hat. Die Ideen ſind die allgemeinen oder Gattungsbegriffe, und die dadurch vorgeſtellten Dinge, die Dinge an ſich. Der Sinnlichkeit ſprach Plato das Vermögen ab, die Dinge ſo zu erkennen, wie ſie an ſich ſind, weil dieſer Erkenntniſs der Charakter der Unveränderlichkeit, Unwandelbarkeit und Beſtändigkeit mangele. Dieſe Merkmahle fand er in den Vorſtellungen der Vernunft, und er hielt die Vernunft deswegen für das eigentliche Erkenntniſsvermögen. Daher ſagt er, die Vorſtellung der Vernunft ſei zwar nicht der Gegenſtand ſelbſt, aber ſie komme ihm doch am nächſten, d. h. die Merkmahle der Vernunft entſprechen den Merkmahlen des Gegenſtandes am meiſten. Plato verſteht unter den Ideen, ſagt Kant, etwas, was niemals von den Sinnen entlehnt wird, ſondern welches ſogar die Begriffe des Verſtandes (Kategorien), mit welchen ſich Ariſtoteles beſchäftigt, weit überſteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Er betrachtete die Ideen als urſprüngliche, angebohrne Begriffe, die ſich aus der Function (Thätigkeit) der Vernunft nicht erklären laſſen, und leitete ſie daher von der göttlichen Intelligenz (der höchſten

Vernunft) ab. Gott ist der Schöpfer der Ideen, d. i. Gott hat dem Menschen die Vernunft, das Vermögen der Ideen, und durch dieselbe, die Ideen als Principien aller Erkenntniss gegeben, welche durch Betrachtung der äussern Natur zum deutlichen Bewusstseyn erweckt werden. Die menschliche Vernunft befindet sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande, sondern muss die alten, jetzt sehr verdunkelten Ideen durch Erinnerung (ἀναμνησις, die Philosophie heisst) mit Mühe zurückrufen (s. Tiedemann 2. B. 1. Th. 3. Kap. II. Abschn. S. 204.). Gott hat nehmlich auch den Dingen ausser dem menschlichen Verstande nach den Ideen ihr Wesen gegeben, d. h. er hat sie nach den Ideen gebildet, welche das Wesen eines jeden Dinges enthalten, und sie dadurch zu erkennbaren Gegenständen gemacht. Also können die Dinge nach ihrem Wesen durch die Ideen unsrer Vernunft erkannt werden. Diese Ideen sind also nicht empfindbar, sondern bloss denkbar. Sie können nicht aus der Erfahrung seyn, denn ihnen entspricht (congruirt) kein Gegenstand in der Erfahrung vollkommen. Sie müssen also übersinnliche Begriffe seyn (Tennemann, a. a. O. 2. B. 1. Th. 2. Kap. II. Ueber die Ideen des Plato. S. 78. ff.) (M. I. 418.). Die Ideen sind beim Plato Urbilder der Dinge selbst, und nicht, wie die Kategorien, Schlüssel zu möglichen Erfahrungen. Gott, lehrte er, hat bei der Weltbildung nach gewissen Vorstellungen und Regeln der Vernunft gehandelt, die an sich die höchsten sind, alle andere unter sich haben, und Ideen sind. Die Gottheit nimmt sie aus sich selbst, sie sind die Vorstellungen der höchsten Vernunft. Diese ursprünglichen Vorstellungen, nach welchen Gott die Welt bildete, sind also sein Muster (παραδειγμα), und in Verbindung machen sie die intelligibele Welt aus, die nicht entstanden ist, sondern ewig in dem

göttlichen Verſtande exiſtirte, während die ſichtbare einmal in der Zeit entſtand. Alſo iſt das Muſter, welches Gott in der ſichtbaren Welt darzuſtellen ſuchte, in Gott ſelbſt, es ſind die Ideen, die zum Weſen der göttlichen Intelligenz gehören; es iſt alſo einerlei, ob man ſagt, Gott ſuchte die Welt ſeinen Ideen, oder ſich ſelbſt ähnlich zu machen (Tennemann, a. a. O. S. 125. f.) *). Die concreten Dinge ſind nur Copien oder Nachbildungen von den Ideen. Die Ideen ſind gleichſam die Vorbilder und Muſter der Natur (Tiedemann a. a. O. S. 131.) (C. 370.).

5. Plato bemerkte ſehr wohl, daſs unſre Erkenntniſskraft ein weit höheres Bedürfniſs fühle, als bloſs Erſcheinungen nach ſynthetiſcher Einheit (την γνωσιν κατα την ἀισθησιν, Erkenntniſs aus dem Stoff, den die Sinne liefern) buchſtabiren, um ſie als Erfahrung (Erkenntniſs des Veränderlichen, der entſtehenden und vergehenden Dinge, την του ποτε τι γιγνομενου και ἀπολλυμενου γνωσιν) leſen zu können. Er ſahe ein, daſs unſere Vernunft natürlicher Weiſe ſich zu Erkenntniſſen (des Abſoluten der unveränderlichen Dinge τη του ἀει οντος γνωσι) aufſchwinge, die viel weiter gehen, als daſs irgend ein Gegenſtand der Erfahrung jemals mit ihnen congruiren könne (zur Idee des Dinges an ſich, die ſich durch keine ihr entſprechende Anſchauung vorſtellen läſst). Aber nichts deſtoweniger, behauptete er, haben auch dieſe Erkenntniſſe ihre Realität und ſind keineswegeſ Hirngeſpinnſte (C. 370. f. M. I, 419.). (Die

) In dieſer myſtiſchen Deduction der Ideen, die, da ſie Gott als einen Erklärungsgrund ins Spiel bringt, welcher Grund nie etwas erklärt, ſondern ſtets den Knoten durchhauet, kann Kant dem Plato nicht folgen (C. 371)).

Realität der Dinge an ſich beruhet darauf, daſs das Vernunftvermögen ein von dem empiriſchen Verſtande verſchiedenes Vermögen ſei, und daher durch beide verſchiedene Gegenſtände vorgeſtellt werden, durch den letzten, Dinge, wie ſie erſcheinen, durch den erſten, Dinge, wie ſie an ſich ſind) (Tennemann a. a. O. 3. B. 2. Hauptſt. 1. Abſchn. XI. XV. S. 10. ff.).

6. Plato fand ſeine Ideen vorzüglich in allem, was praktiſch iſt, d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerſeits unter Erkenntniſſen ſteht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft ſind. Die Vernunft nimmt nach Plato das moraliſche Geſetz aus ſich ſelbſt. Denn ſo wie ſie durch die Ideen, welche in ihrem Vermögen angetroffen werden, die Dinge an ſich erkennet, ſo ſtellt ſie ſich auch ſelbſt als Geſetz auf. Sie entwickelt aus ihrem Vermögen die Idee von dem Beſten, oder dem, was zu thun iſt, und macht ſich das zum Geſetz. Die Vernunft fordert alſo Uebereinſtimmung mit ſich als dem oberſten Geſetz, und das iſt nichts anders als Geſetzmäſsigkeit (νομιμον) (Tennemann a. a. O. 4. B. 3. Th. 1. Hauptſt. 1. Abſchn, S. 28.). Und hierin hatte Plato vollkommen recht. Denn wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung ſchöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beiſpiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muſter zum Erkenntniſsquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umſtänden wandelbares zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen. Einige Sophiſten behaupteten nehmlich, es giebt gar kein objectives Geſetz, ſondern was jedem einzelnen Menſchen recht und gut dünkt, das iſt für ſie Recht. Es kommt alles auf die Ueberzeu-

gung an, welche aber durch nichts beſtimmt, alſo willkührlich und veränderlich iſt. Die Natur und das bürgerliche Geſetz, ſagten ſie, ſtehen mit einander oft im Widerſpruch. Nach dem Geſetz iſt Unrecht thun ſchändlich, nach der Natur aber iſt nur das ſchändlich, was ſchädlich iſt, das Unrecht leiden. Kein Mann, ſondern nur ein Sklave läſst ſich Unrecht thun; jener ſichert ſich und ſeine Freunde durch ſeine Stärke gegen Beleidigungen, er bedarf daher keines Geſetzes. Hingegen ſchwache Menſchen, dergleichen die meiſten ſind, fürchten ſich vor den Stärkern; und da ſie ſich nicht genug Kräfte zutrauen, um ſich zu vertheidigen, ſo nehmen ſie ihre Zuflucht zu Geſetzen, in welchen ſie das Bevortheilen und Unterdrücken für Unrecht erklären. Eben das wird den Kindern eingeprägt; man predigt ihnen ſo lange vor: Jedem das Seine, bildet und formt ſo lange an ihnen, bis ſie zahm werden, und die Maxime, Jedem das Seine zu geben, für Recht erkennen. Wenn das iſt, ſagt Plato, ſo iſt dies Recht des Stärkern das einzige in der Natur gegründete Recht. Recht und Unrecht iſt dann nicht durch die Natur des Menſchen, als eines vernünftigen Weſens, ſondern nur durch willkührliche, ſubjective zufällige Vorſtellungen und Anordnungen beſtimmt. Tugend iſt dann nichts anders als die Geſchicklichkeit und Klugheit, allen ſeinen Begierden den höchſten Grad und die vollkommenſte Befriedigung zu geben. Wer behauptet, ſagt Tennemann ganz richtig, daſs die moraliſchen Vorſchriften keinen andern Grund haben, als die Willkühr der Menſchen, der läugnet ſchon dadurch die Realität eines Sittengeſetzes (macht die Tugend zu einem Undinge); und wer ſie von etwas anderm als dem in der Vernunft gegründeten Sittengeſetz ableitet, der beraubt ſie ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und macht ſie eben dadurch zu bloſs willkührlichen und veränderlichen Regeln.

Nach einigen ist Tugend das Vermögen, sich so viel als möglich angenehme Empfindungen zu machen, und unangenehme zu ersparen. Dagegen macht Plato folgende Einwendung. Wenn Lust das höchste Gut wäre, so müsste ein Mensch desto tugendhafter seyn, je mehr er Vergnügen empfindet, und wenn er Schmerz fühlt, so müsste er lasterhaft und böse seyn. Allein dieses ist die gröfste Ungereimtheit. Tugend und Laster ist von Lust und Unlust ganz unabhängig. Und warum sollte nur das Vergnügen allein, und nicht auch Tugend ein Gut seyn? (M. I. 420.). Dagegen wird ein Jeder inne, dass, wenn ihm Jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloss in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht, und es bloss darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle mögliche Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele (Beweise der Thunlichkeit desjenigen in gewissem Grade, was der Begriff der Vernunft heischt), aber nicht als Urbilder (μαραδειγματα) Dienste thun. Dass niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend vorhält (das Ideal der Sittlichkeit erreichen werde), beweiset gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urtheil über den moralischen Werth oder Unwerth nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde (C. 371. f.).

7. Plato entwirft in seinem Werke von der Republik einen idealischen Staat, welchen man gewöhnlich die platonische Republik

nennt. Er war nicht der Hauptgegenstand dieses Werks, wie der Titel zu sagen scheint; sondern Plato wollte den Charakter des sittlichen und gerechten Menschen, und seine Glückseligkeit schildern, und zu dem Ende entwarf er das Ideal eines Staats, um in diesem die ausgezeichnetesten Züge zu jener Schilderung zu finden. Dies hat Morgenstern in einer vortrefflichen Abhandlung (*Comment. I. de Republica Platonis. Halae* 1794. 8.) gezeigt. Auf die moralischen Principien gründet sich das Gebäude des vollkommenen Staats, und an diesem macht Plato den Zustand und den Charakter des vollkommenen sittlichen Menschen sichtbar. Mit vieler Kunst sind beide Ideale mit einander verwebt. Das Ideal des Staats ist nichts anders als die Anwendung der moralischen Principien auf den Staatscörper, und der idealische Staat nichts anders als eine vollkommene Vereinigung sittlicher und glückseliger Menschen (Tennemann a. a. O. 4. B. 2. Hauptst. 2. Abschn. S. 173. f.). Nach dem Urtheile einiger der berühmtesten Geschichtschreiber der Philosophie ist die platonische Republik nichts als ein auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müssigen Denkers ihren Sitz haben kann (*fictam et in cerebro tantum Platonis enthusiasmo repleto hanc, quam condidit, rempublicam consistere posse*, sagt Brucker). Brucker (*Hist. Crit. Philos. Tom. I. P. II. lib. II. cap. VI. Sect. I.* §. 31. *pag.* 726.) findet es lächerlich, dass der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre *). Allein man würde

*) *Nam ad haec omnia tandem collineant, ut ita et cives et magistratus instituantur, ut ad idearum rerumque per se existentium contemplationem, corporis subjugatione, notionum abstractione, intellectus ad divina ascensu atque elevatione perveniant.*

besser thun, diesem Gedanken mehr nachzugehen. Man sollte diese Idee (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läfst) eher durch neue Bemühungen ins Licht zu stellen suchen, als sie unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit bei Seite zu setzen. Eine Verfassung von der gröfsten menschlichen Freiheit nach Gesetzen (ein Staat nach Principien der Vernunft), welche machen, dafs jedes Freiheit, mit der andern ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der gröfsesten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine nothwendige Idee. Man sollte sie nicht blofs im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung (den Staat nach ihr zu organisiren), sondern auch bei allen Gesetzen (den Staat nach ihr zu reformiren) zum Grunde legen. Man sollte dabei anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahiren, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachläfsigung der ächten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann schädlicher und eines Philosophen unwürdiger seyn, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung (die keinen Maafsstab abgeben kann für das, was seyn oder geschehen soll), die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren statt nicht rohe Begriffe eben darum alle gute Absicht vereitelt hätten, weil diese Begriffe aus Erfahrung geschöpft worden. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee

eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen seyn. Da ist es denn ganz vernünftig (wie Plato behauptet), daſs bei einer vollkommenen Anordnung der Gesetzgebung und Regierung gar keine Strafen nöthig seyn würden. Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig. Denn die Idee stellt das *Maximum* zum Urbilde auf, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglichst gröſsten (idealischen) Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad seyn mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groſs also die Kluft seyn möge, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, das kann und soll Niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann (C. 372. ff. M. I. 421.).

8. Aber nicht bloſs im Sittlichen sieht Plato deutliche Beweise des Ursprungs der Handlungen und ihrer Gegenstände aus Ideen. Denn im Sittlichen zeigt die menschliche Vernunft wahrhafte Causalität, und die Ideen werden hier wirklich wirkende Ursachen. Auch selbst in der Natur leitet Kant mit Recht alles aus Ideen ab. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäſsige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daſs sie nur nach Ideen möglich sind. Zwar kann kein einzelnes Geschöpf, unter den einzelnen Bedingungen seines Daseyns, mit der Idee des vollkommensten seiner Art congruiren (so wenig wie

der Menſch mit der Idee der Menſchheit, die er ſogar ſelbſt als das Urbild ſeiner Handlungen in ſeiner Seele trägt). Gleichwohl ſind jene Ideen im höchſten Verſtande einzeln, unveränderlich, durchgängig beſtimmt, und die urſprünglichen Urſachen der Dinge, und nur das Ganze (ὅλον) der Verbindung der Dinge im Weltall (Univerſum) iſt einzig und allein jener Idee völlig adäquat. Gott muſs die Welt, ſagt Plato, nach dem vollkommenſten Ideal und ſo viel als möglich ſich ſelbſt ähnlich gebildet haben. Dieſemnach iſt das Weltideal die Idee, welche alle mögliche beſeelte, und vernünftige Weſen nach Gattungen und Arten vollſtändig in ſich enthält. Dieſes Weltideal iſt alſo nichts anders, als die intelligibele Welt. Die ſichtbare Welt iſt eine Nachbildung (εἰκων) jener unſichtbaren. Die ſichtbare Welt ſollte dem Ideal ſo viel als möglich entſprechen (adäquat ſeyn), das heiſst, ſo vollkommen ſeyn, als nur möglich iſt. Wenn man das Uebertriebene abſondert, ſo iſt der Geiſtesſchwung des Philoſophen, von der copeilichen Betrachtung des Phyſiſchen der Weltordnung (die ſchon Sokrates anfing) zu der architectoniſchen Verknüpfung nach Zwecken, d. i. nach Ideen (einem Syſtem von Zwecken, welches Platos Verdienſt iſt), hinaufzuſteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient. In Anſehung der Principien der Sittlichkeit aber, der Geſetzgebung und der Religion hat ſich Plato durch die Ideen ein ganz eigenthümliches Verdienſt erworben. Denn ſie müſſen die Erfahrung (des Guten) ſelbſt allererſt möglich machen, ob ſie zwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können. Man erkennt nur darum Platos Verdienſt hierin nicht an, weil

man das Moralische durch eben die empirischen Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit für das Moralische eben durch die Ideen hat aufgehoben werden sollen. Denn in Ansehung der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von dem herzunehmen, was gethan wird (C. 374. M. I. 422.). Plato dehnte seinen Begriff der Idee freilich auch auf speculative Erkenntnisse aus, wenn sie nur rein und völlig *a priori* gegeben waren. Von allem, was sich denken läſst, lehrt Plato, giebt es einen Begriff, welcher die unveränderlichen, allgemeinen Merkmahle aller derjenigen Gegenstände enthält, welche unter dem Begriff stehen, und mit ihm gleichen Namen führen. Durch einen solchen Begriff oder Idee sind wir also in den Stand gesetzt, die Frage zu beantworten, warum ein Prädicat mit einem bestimmten Gegenstande verbunden wird (Tennemann, a. a. O. 2. B. S. 110.). Der Grund, welcher den Plato nöthigte, Ideen anzunehmen, erstreckte sich also sowohl auf das Gebiet der speculativen als praktischen Vernunft. So gar von der Mathematik sollten die Ideen gelten, ob diese gleich ihren (realen) Gegenstand nirgend anders, als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann K. dem Plato nicht folgen, weil die Mathematik eigentlich nur rein sinnliche Begriffe, die speculative Erkenntniſs wirklicher Gegenstände aber nur reine Verstandesbegriffe hat; obwohl es für beide auch Ideen giebt, nur daſs diese im Felde der Mathematik und der Naturerkenntniſs nur als regulative Begriffe der reflectirenden Urtheilskraft gültig sind, dahin-

gegen Plato sie für constitutive Begriffe für die bestimmende Urtheilskraft ansahe. Endlich übertrieb es auch Plato darin mit den Ideen, dass er sie gleichsam hypostasirte (für Substanzen und wirkliche Dinge erklärte). Allein die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, ist auch einer mildern, und der Natur der Dinge angemessenen Sprache ganz wohl fähig (C. 173.). Er nennt sie ὄντα, wirkliche Dinge, und legt ihnen οὐσιαν, Existenz, bei. Allein Plato sagt: alles, was gedacht wird, ist etwas Reales (ὀν); etwas, das keine Realität hat, ein Nichts ist, läst sich gar nicht denken. Plato verwechselt nehmlich die logische Realität mit der objectiven. Folglich haben nach ihm die Ideen Realität, aber sie existiren nur durch einen Verstand, der sie denkt (Tennemann a. a. O. 2. B. S. 127. ff.).

Kant Crit. der rein. Vern. Einleit. S. 9. — Elementarl. II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abschn. S. 370. ff.

Platonis opera per J. Cornarium latina lingua conscripta. Basil. 1561. fol.

Tennemann. System der Platonischen Philosophie. 4 Bände. Leipzig 1792 8.

Dess. Geschichte der Philosophie, 2. Band. Leipzig, 1799. 2. Hauptst. 6. Abschn. S. 190. ff.

Platonische

Republik, s. Plato, 7.

Platonismus,

(*Platonismus*, *Platonisme*). Dasjenige System der speculativen Philosophie bei den Alten, welches den Dogmatismus der reinen Vernunft

(dafs nicht alle unfere Erkenntnifs aus der Erfahrung, als ihrer einzigen Quelle entfprungen fei, fondern dafs es aufser der Erklärungsart durch Erfahrung innerhalb der Reihe der Erfcheinungen noch in der Vernunft gegründete Anfänge gebe) behauptete, und von demjenigen, der es zuerft vollftändig ausgebildet und vorgetragen hat, dem Plato, den Namen führt (C. 494. M. I. 559.).

2. Es enthält diejenigen Sätze, welche Kant unter dem Titel der Thefis in der Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft aufführt (M. I. 570. C. 499.). Diefe Sätze find, nach der Ordnung, in welcher fie Kant aufftellt, als dogmatifche Behauptungen vorgetragen, folgende:

a. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit 1), und dem Raume nach Grenzen 2) (M. I. 507.).

b. Eine jede zufammengefetzte Subftanz in der Welt befteht aus einfachen Theilen, und es exiftirt nichts als das Einfache und das daraus Zufammengefetzte 3) (M. 519.).

c. Es ift nicht alles Natur, fondern es giebt auch Urfachen nach Freiheitsgefetzen 4) (M. I. 530.).

1) Ὁ κοσμος γεγονεν. Timaeus. Die Materie ift nach Plato nicht entftanden, fondern von Ewigkeit; nur die Verbindung der Materie mit der Form hat einen Urfprung in der Zeit.

2) Denn fie hat die fphärifcha Geftalt; σφαιροειδες. Timaeus.

3) Feuer, Luft, Waffer, Erde, find nach Plato die Grundcörper, aus welchen alle andere Cörper zufammengefetzt find; durch Verbindung mehrerer diefer vier Elementarcörper entfteht erft ein Aggregat (ογκος), welches Gegenftand der Sinne ift. Die urfprüngliche Materie hielt aber Plato für in jeder Rückficht unbegrenzt (το ἀπειρον), fo dafs kein Theil derfelben der gröfste (το μειζον), und kein Theil der kleinfte fei (το μικροτερον.) Timaeus.

4) Μεμιγμενη ἡ τουδε τε κοσμου γενεσις ἐξ ἀναγκης τε και νου συστασεως εγενηθη. Timaeus.

d. Es gehört zur Welt ein schlechthin nothwendiges Wesen als Theil oder als Ursache derselben 5) (M. I. 540.).

3. Plato ging aber in seinen Behauptungen zu weit, denn er sagte mehr, als er wufste. Der Platonismus ist auch schädlich, denn er schadet dem Wissen. Er erlaubt nehmlich der Vernunft in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein speculatives Wissen vergönnet ist, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen, und darüber die physische Nachforschung zu verabsäumen. So bald ich z. B. einen Anfang der Welt in der Zeit annehme, so ist meinen Nachforschungen über die Veränderungen in der Welt eine Zeitgrenze gesetzt. Die Zeitgrenze ist idealisch, oder nur die Vernunft giebt mir die Idee derselben, eben darum aber läfst sie sich auch nicht erkennen, denn ich kann sie weder mit den Sinnen, noch nach den Gesetzen physischer Wirkungen, z. B. durch Rückgang vermittelst der Geschichte erreichen, eine solche Grenze geht nehmlich über den Verstand, weil dieser weiter fragt, was war denn, ehe die Welt war, und damit die Grenze wieder wegreifst. Auch wird derjenige, der z. B. annimmt, die ganze Welt sei nur etwa 6000 Jahr alt, sich selbst gegen alle die Zeugnisse blind machen, die in der Erde selbst für ein weit höheres Alter unsrer Erdkugel sprechen, und sich alle physische Nachforschung darüber abschneiden. Platos System giebt aber dafür wieder dem Praktischen oder dem vernünftigen Handeln vortreffliche Principien an

*) In einer Reihe von bedingten Ursachen, sagt Plato, giebt es keine absolut letzte, von welcher die ganze Reihe bestimmt würde; es ist also nothwendig, an die Spitze derselben eine absolute Ursache zu setzen, von welcher die ganze Reihe beginnt. *De legibus*, X.

die Hand. Er befördert durch ſeine idealiſchen Erklärungen der Naturerſcheinungen die Moralität und hat alſo das Intereſſe des praktiſchen reinen Gebrauchs der Vernunft für ſich. Er ſetzt nehmlich dadurch, daſs er einen Urheber der Welt nach Freiheitsgeſetzen und eben ſolche wirkende Urſachen in der Welt, nehmlich vernünftige Weſen, die nach moraliſchen Principien handeln, annimmt, die Sinnenwelt in Verbindung mit der Moralität, und macht dieſe zum Willen des Weltſchöpfers, wodurch allerdings die Moralität groſſen Nachdruck bekömmt (C. 500. M. I. 571.).

Kant Critik der reinen Vernunft. Elem. II. Th. II. A. II. B. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 494. — S. 500.

Plündern,

ſ. Krieg, 6. β.

Pneumatismus,

ſ. Pneumatologie, und Spiritualismus.

Pneumatologie,

(*pneumatologia*, *pneumatologie*). Die vermeintliche Wiſſenſchaft von der Seele als einem Dinge an ſich (U. 443.). Wenn die Pſychologie (Wiſſenſchaft von der Seele) zureichte, um dadurch zur Erkenntniſs der Unſterblichkeit der Seele zu gelangen, ſo würde ſie eine Pneumatologie, welche der ſpeculativen Vernunft ſehr willkommen ſeyn würde, möglich machen. Die Pſychologie aber erfüllet nicht den Wunſch der Vernunft in Abſicht auf die Theorie, die auf Kenntniſs der Natur der Seele gegründet ſeyn müſste (U. 475.).

Von der Pneumatologie muss man den Pneumatismus oder Spiritualismus unterscheiden, welcher die dogmatische Behauptung ist, dass nichts als uncörperliche denkende Substanzen existiren, und dass allein die Materie Erscheinung oder gar Schein sei (C. 1. A. 379.). Wer dies behauptet heisst ein Pneumatist oder Spiritualist (C. 1. A. 380.), s. Spiritualismus.

Poesie,

Dichtkunst, (*ποιησις*, *ποιητικη*, *poetica*, *poetice*, *ars poetica*, *poesie*, *art poetique*). Bei dem freien Spiel unserer Einbildungskraft, d. i. wenn sie sich an keine festen Begriffe bindet, können wir uns so verhalten, als trieben wir ein Geschäft des Verstandes, als käme es darauf an zu denken und zu erkennen. Man kündigt bloss ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob man bloss dessen Geschäft (zu denken und zu erkennen) zu treiben die Absicht gehabt hätte; welche Kunst die Poesie genannt wird. Sinnlichkeit und Verstand können sich bei dem Geschäft der Poesie einander nicht entbehren, aber sie lassen sich doch auch ohne Zwang und ohne einander wechselseitig Abbruch zu thun, nicht wohl vereinigen; dieser Zwang muss nun so versteckt werden, dass man nichts Gesuchtes und Peinliches in dem Product der Poesie gewahr wird. Derjenige, welcher diese Kunst versteht und ausübt, heisst ein Poet oder Dichter, obwohl man unter dem Poeten gewöhnlich einen Dichter in Versen versteht (A. 198.) (U. 205. f. A. 194. M. I. 711.), s. Redner.

2. Die Poesie ist die eine der beiden redenden Künste, die andere ist die Beredsamkeit. Man kann die Poesie mit Musik verbinden; dieses geschieht im Gesange. Der Gesang kann wieder

mit mahlerifcher (theatralifcher) Darftellung verbunden werden, in einer Oper (U. 213.). Die Poefie behauptet übrigens unter den fchönen Künften den oberften Rang. Sie gewinnt, bei eben denfelben Zwecken, auch den Preis über die Beredfamkeit; weil fie zugleich Mufik (fingbar) und Ton, ein für fich allein angenehmer Laut, ift, dergleichen die blofse Sprache nicht ift. Selbft die Beredfamkeit borgt von der Poefie einen dem Ton nahe kommenden Laut, den Accent, ohne welchen die Rede der nöthigen dazwifchen kommenden Augenblicke der Ruhe und der Belebung entbehrt (A. 196. f.), f. Kunft, fchöne, m. (U. 215. M. I. 718.). Man kann aber auch das Product der Dichtkunft, und fo auch jedes mit Geift und Gefchmack abgefafste Product überhaupt, in fo fern es ein Werk der fchönen Kunft ift, Poefie nennen. Dann nimmt man das Wort Dichtkunft in weiterer Bedeutung, und verfteht darunter die Kunft, fchöne Producte hervorzubringen, diefe mögen nun den Sinnen vermittelft der Augen oder der Ohren vorgelegt werden; fie begreift dann die Mahler- Garten- Bau- Ton- und eigentliche Dichtkunft (in engerer Bedeutung) unter fich. In der engften Bedeutung verfteht man unter Poefie blofs die Versmacherkunft (A. 195.).

Polemifcher

Gebrauch der reinen Vernunft, (*ufus rationis purae polemicus, ufage polémique de la raifon pure*), f. Difciplin, 8. ff. Die Vernunft kann der Freiheit der Kritik durch kein Verbot Abbruch thun, es liegt in der Vernunft kein Grund, warum man diefes Vermögen nicht unterfuchen, und die Kräfte deffelben prüfen follte; ein angebliches Vernunftverbot einer folchen Prüfung würde der Vernunft felbft fchaden, und

ihr einen ihr nachtheiligen Verdacht zuziehen. Diese Kritik kennt kein Ansehen der Person, sie prüft alles, es mag noch so wichtig und heilig seyn; ja ohne diese Prüfung giebt es gar keinen Gebrauch der Vernunft (C. 766. f. M. I. 883.).

2. Die Vernunft muss also ihr angemasstes dogmatisches Ansehen, als dürfe sie nur *a priori* behaupten, ablegen, und sich selbst prüfen, wie ihre Behauptungen entstehen und ob und wie weit sie gültig sind. Aber zuweilen tritt (in verschiedenen Menschen) Vernunft gegen Vernunft auf, der eine behauptet etwas aus Vernunft *a priori*, der andere verneint dasselbe ebenfalls aus Vernunft *a priori*. Da findet nun eine Rechtfertigung κατ' ἀνθρωπον (s. Beweis, b.) statt, die wider alle Beeinträchtigung sichert, und einen titulirten Besitz verschafft, die aber κατ' ἀληθειαν (s. Beweis, a.) nicht hinreicht (C. 767. M. I. 885.).

3. Eine solche Rechtfertigung κατ' ἀνθρωπον ist nun der polemische Gebrauch der reinen Vernunft; denn bei demselben kommt es nicht darauf an, ob die Behauptungen derselben nicht vielleicht auch falsch seyn möchten, sondern dass Niemand das Gegentheil derselben jemals mit apodiktischer Gewissheit (ja auch nur mit grösserem Scheine) behaupten könne. Darum geräth aber die Vernunft nicht etwa wirklich mit sich selbst in Streit, sondern dieser Widerstreit beruhet auf einem Missverstande, und es ist kein wirklicher Widerspruch der Vernunft mit ihr selbst möglich (C. 767. f.).

4. Ein solcher Widerstreit wäre aber wirklich in der Vernunft, wenn der Verstand es mit Dingen an sich und nicht mit Erscheinungen zu thun hätte, wenn man z. B. den Satz beweisen könnte: es giebt kein höchstes Wesen; denn für die Behauptung des Daseyns eines höchsten Wesens er-

klärt sich schon das Interesse der Vernunft. Es kann eigentlich nie eine Demonstration des Daseyns Gottes und des zukünftigen Lebens gefunden werden. Aber, es sind auch keine schulgerechten Beweise dafür nöthig, weil man sie ganz wohl als subjective Maximen der Vernunft annehmen kann, indem sie mit dem speculativen Interesse unsrer Vernunft zusammenhängen (denn nimmt man an, dass ein Gott sei, so hat man eine oberste Ursache aller Zwecke, und nimmt man an, dass ein zukünftiges Leben sei, so hat man einen letzten Zweck aller Zwecke), und die einzigen Mittel sind, dasselbe mit dem praktischen Interesse der Vernunft zu vereinigen (weil sie allein einen Endzweck des menschlichen Daseyns und die Erreichung desselben möglich machen und so Stützen der Moral und der Grund der Religion sind) (M. I. 889. C. 769. f.).

8. Die Vernunft bedarf auch eines solchen Streits einander widersprechender Sätze, denn er führt zur Kritik der Vernunft, und diese wäre eher hervorgegangen, wäre er eher mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubniss geführt worden (C. 775. M. I. 895.). Man darf auch gar nicht fürchten, dass bei einer solchen Erlaubniss die Jugend auf Universitäten etwa zur Gleichgültigkeit gegen Moralität und Religion werde verleitet werden, weil die Lehre, welche in ihnen gegründet werden soll, noch nicht eingewurzelt ist (M. I. 902. C. 782.). Denn, da diese Einwurzelung sich doch nur auf jugendliche Ueberredung gründen würde, so würde diese doch nicht Stich halten, wenn in der Folge Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters der Jugend Schriften in die Hände spielt, worin das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit u. d. gl. geleugnet wird (M. I. 903. C. 782.). Die Jugend muss also auf Universitäten mit jenem scheinbaren Streit der Vernunft mit sich selbst bekannt gemacht werden, aber freilich muss ein

gründlicher Unterricht in der Kritik der reinen Vernunft damit verbunden werden (M. I. 904. C. 783.).

6. Sobald wir unfere Unwiffenheit worin einfehen, fo wollen wir fie entweder aufheben, oder doch die Quellen derfelben entdecken, um zu erfahren, ob fie fchlechterdings nothwendig oder zufällig fei (M. I. 927. C. 786.). Nun ift der erfte Schritt in Sachen der Vernunft, im Kindesalter derfelben, dogmatifch, d. i. fie nimmt alles auf vermeinte Beweife an, fo machte es die Vernunft in Wolf; der zweite Schritt der Vernunft, im Jünglingsalter derfelben, ift fkeptifch, d. i. fie unterwirft die Thatfachen der Vernunft in andern Subjecten der Cenfur, fo machte es die Vernunft in Hume; der dritte Schritt der Vernunft im gereiften männlichen Alter derfelben, ift kritifch, d. i. fie kritifirt fich felbft, wodurch der Vernunft nicht blofs Schranken, fondern Grenzen beftimmt werden, fo machte es die Vernunft in Kant (M. I. 910. C. 788.). Wir find im Befitz folcher Erkenntniffe *a priori*, die nicht durch blofses logifches Entwickeln gewifs find, und die darum fynthetifch heifsen. Kann fich Jemand die Möglichkeit derfelben nicht begreiflich machen, fo mag er anfangs zweifeln (fkeptifch verfahren wie Hume); aber er darf es nicht dabei bewenden laffen, denn er mufs doch wenigftens Rechenfchaft geben können, wie die Vernunft darauf kommt, folche Begriffe zu erdichten, und wie ihr das möglich ift. Denn es ift uns doch fonft nicht möglich, etwas zu erdichten, wovon uns gar nichts, z. B. durch die Sinne, gegeben ift (M. I. 912. C. 790. f.). Alles Polemifiren, welches mit dem polemifchen Gebrauch der reinen Vernunft einerlei ift, und darin befteht, dafs man mit eben fo gültigen Gründen einen Satz beweifet, als die find, aus welchen der Gegner ihn verneint, ift eigentlich nur wider den Dog-

matiker (der, ohne ein Misstrauen auf seine ursprünglichen objectiven Principien zu setzen, d. i. ohne Kritik seinen Gang gravitätisch fortsetzt) gerichtet, um ihn zur Selbsterkenntniss zu bringen; aber dadurch, dass man die Thatsachen der Vernunft der Prüfung und dem Tadel unterwirft, welches die Censur der Vernunft heissen kann, bringt man die Streitigkeiten über ihre Gerechtsame nicht zu Ende (M. I. 913. C. 791. f.), s. übrigens Disciplin, 14. ff.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptst. II. Abschn. S. 766. ff.

Politik,

Staatsklugheit, (*politica*, *politique*). Diesen Namen, den schon Aristoteles gebraucht, hat man der Kunst gegeben, den blossen Mechanismus der Natur zur Regierung der Menschen zu benutzen (Z. 76.); sollte aber eigentlich die ausübende Rechtslehre der Vernunft darunter verstehen (Z. 71.). Denn ohne Unterwerfung der Politik in der erstern Bedeutung unter die Moral ist sie bloss Afterpolitik (Z. 108.).

2. Unter dem Mechanismus der Natur ist zu verstehen, dass alles in der Natur nach Naturgesetzen geschieht, nach welchen alles immer und überall geschehen muss, so dass man gar nicht dawider handeln kann. Nach diesem Naturmechanismus geschieht nun auch alles, was im innern Sinn vorgeht, und es ist also möglich, diese Naturgesetze so zu benutzen, dass man nach denselben auf den Willen der Menschen wirken und sie regieren kann. Gäbe es nun keine Freiheit des Willens und also kein darauf gegründetes moralisches Gesetz, sondern wäre alles, was

geſchieht oder geſchehen kann, bloſser Mechanismus der Natur, ſo iſt Politik die ganze praktiſche Weisheit (Kunſt, Endzwecke durch Handlungen zu erreichen). Dann iſt der Rechtsbegriff ein ſachleerer Gedanke (der keinen Gegenſtand oder keine objective Realität hat, ein Hirngeſpinnſt; es giebt dann keine Rechte, ſondern dieſer Begriff iſt leere Grille in unſern Vorſtellungen) (Z. 76.).

3. Giebt es aber, wie Jeder einräumen muſs, Freiheit des Willens und ein Moralgeſetz, ſo iſt es unumgänglich nöthig, mit der Politik den Rechtsbegriff zu verbinden (die Menſchen nicht bloſs wie Maſchinen zu behandeln, ſondern dabei auf ihre Rechte Rückſicht zu nehmen). Ja dann darf die Politik nur unter der einſchränkenden Bedingung des Rechtsbegriffs ſtatt finden, oder man darf auf den Menſchen nur mit Heilighaltung ſeiner Rechte mechaniſch wirken. Dies fordert der Begriff eines Rechts. Alſo kann gar nicht einmal die Frage ſeyn, ob es möglich iſt; denn das, was ſeyn ſoll, was das Recht fordert, muſs auch möglich ſeyn. Folglich muſs entweder die Vereinbarkeit des Rechts, und folglich der Moral mit der Politik eingeräumt, oder der Rechtsbegriff und damit die Freiheit des Willens als Hirngeſpinnſte verworfen werden (Z. 76.).

4. Des Ariſtoteles Politik hat Garve überſetzt (Die Politik des Ariſtoteles. Ueberſetzt von Chriſtian Garve. Herausgeg. und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von Georg Guſtav Fülleborn. Breslau, 1799. 1802. 2 Bände. 8.); es iſt aber zugleich eine Art von natürlichem Staatsrecht, und ſo das, was bloſs Klugheit fordert, noch nicht genug von dem abgeſondert, was das Recht heiſcht. Das erſte Buch derſelben handelt von dem Zweck der Staatsvereinigung; der herrſchaftlichen Verbindung; den

Freien und Sklaven; dem Erwerb und der Erwerbekunſt, dem Handel, Tauſch und Geldreichthum und den dreierlei Arten der Herrſchaft in der Familie. Das zweite Buch unterſucht, welches die beſte Staatsverfaſſung ſei; Platos Gemeinſchaft der Weiber, Kinder und Güter; das Platoniſche Werk von den Geſetzen; das Ideal des Phalaris und den Plan des Hippodamus; die Lacedämoniſche, Kretenſiſche, Karthagiſche und Athenienſiſche Verfaſſung; das dritte das Wort Bürger; die Identität eines Staats; die verſchiedenen Staatsformen; die Verſchiedenheit der Gerechtſamen der Bürger in den verſchiedenen Staatsverfaſſungen; die möglichen Uebelſtände und Mängel in denſelben; die Grundſätze bei der Aemtervertheilung; die Erhaltung des Gleichgewichts in einem Staat und die Monarchie und deren Arten. Das vierte Buch enthält die Hauptprobleme der Politik und die Unterſuchungen über die Demokratie und deren Arten, die verſchiedenen Arten der Oligarchie, die ariſtokratiſchen Regierungsformen, die Republik im vorzüglichen Sinne, den Despotismus, das Verhältniſs der Menſchen zum Staate und der Bürger zur oberſten Macht und Geſetzgebung, die Staatseinrichtung, die executive Gewalt und die Gerichtsverwaltung. Das fünfte Buch betrifft die Revolutionen; das ſechſte Buch die Verhältniſſe der Geſetze zu dem Geiſte der verſchiedenen Verfaſſungen, beſonders der demokratiſchen und oligarchiſchen. Das ſiebente Buch handelt von der Glückſeligkeit des Staats, dem Werth des geſchäftigen Lebens, der Menſchenzahl, dem Lande zum Anbauen, der Seemacht, dem Charakter der Einwohner, den Erforderniſſen eines Staats, den verſchiedenen Ständen, der geſunden und ſichern Lage einer Stadt und der Anordnung und Lage der öffentlichen Gebäude. Das letzte Buch endlich handelt von der Erziehung.

5. Kant hat ſeiner Abhandlung: Zum ewi-

gen Frieden, einen Anhang beigefügt, der in zwei Abſchnitten vom Verhältniſs der Politik zur Moral handelt *). Folgendes ſind die Hauptſätze derſelben.

I. Ueber die Miſshelligkeit zwiſchen der Moral und Politik, in Abſicht auf den ewigen Frieden. Die Moral iſt ſchon an ſich ſelbſt eine Praxis nach Gesetzen, nach denen wir handeln ſollen, folglich muſs man auch darnach handeln können. Denn ſonſt fiele auch das Sollen aus der Moral weg (*ultra poſſe nemo obligatur*, was Jemand nicht kann, dazu iſt er auch nicht verpflichtet); mithin kann es eigentlich keinen Streit der Politik (als ausübender Rechtslehre) mit der Moral (als theoretiſcher Bechtslehre) geben, man müſste denn alle Moral (als theoretiſche Rechts- und Tugendlehre) leugnen und ſie für eine bloſse Klugheitslehre (ſ. Klugheit 6.) erklären. Nun gründet aber der Praktiker (dem die Moral bloſse Theorie iſt) ſeine troſtloſe Abſprechung unſrer gutmüthigen Hoffnung, zur Einhelligkeit der Politik mit der Moral in Praxi zu gelangen, (ſelbſt bei eingeräumt Sollen und Können) eigentlich darauf: daſs der bösartige Mensch dasjenige nie wollen werde, was jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande brin-

Garve in ſeiner Abhandlung: über die Verbindung der Moral mit der Politik, die ſeinen philoſophiſchen Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten, 4. Ausg. Breslau, 1792. 8. angehängt iſt, aber ſchon 1788 herauskam, und auf die K. Rückſicht genommen hat, ſagt gleich zu Anfange (S. 1.): eine genugthuende Antwort auf die Frage: in wiefern iſt es möglich, die Moral des Privatlebens bey der Regierung der Staaten zu beobachten, iſt über meinen Horizont. Mit Recht ſagt K.: aber die Unvereinbarkeit der Moral mit der Politik dennoch (wie Garve thut) gut zu heiſsen, obzwar mit dem Geſtändniſs, daſs man nicht im Stande ſey, die Schwierigkeiten völlig aufzulöſen, ſcheint doch eine gröſsere Nachgiebigkeit gegen die zu ſeyn, die ſehr geneigt ſind, zu miſsbrauchen, als wohl rathſam ſeyn möchte, einzuräumen (Z. 109. *)).

gen würde. Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprincipien zu leben (die distributive Einheit des Willens Aller), zu diesem Zweck nicht hinreichend; sondern dass Alle zusammen diesen Zustand wollen (die collective Einheit des vereinigten Willens). Darum ist nun in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt. Dann heisst es aber: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volk nicht Gesetze vorschreiben lassen. Eben so ein Staat, der einmal sein Recht mit den Waffen gegen andre Staaten sucht, wird sich nicht von ihrem Richterstuhl abhängig machen. S. das Uebrige im Art. Politiker. Aus den dort angegebenen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre erhellet wenigstens soviel: dass die Menschen dem Rechtsbegriff nicht entgehen können, und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich blos auf Handgriffe der Klugheit zu gründen. Sie vereiteln aber dadurch selbst ihre eigene Absicht, die Politik mit der Moral in Einverständnifs zu bringen, dass sie die Grundsätze dem Zwecke unterordnen (d. i. die Pferde hinter den Wagen spannen). S. Politiker. Es giebt also, wie aus dem Art. Politiker zu ersehen ist, objectiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjectiv (in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muss) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient (Z. 94.). Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und die Vereinigung beider ist gar keine Kunst. Das Recht der Menschen soll heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so grosse Aufopferungen kosten; es ist Pflicht! Man

kann hier nicht halbiren, sondern alle **Politik** muss ihre Knie vor dem **Recht** beugen, kann aber dafür auch hoffen, langsam zu der Stufe eines beharrlichen Glanzes zu gelangen (Z. 96. f.).

II. **Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transscendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts.** Wenn man von aller **Materie** des öffentlichen Rechts (nach den verschiedenen empirisch - gegebenen Verhältnissen der Menschen im Staat oder auch der Staaten unter einander) abstrahirt, so bleibt noch die **Form der Publicität** (dass es **öffentlich** seyn muss) übrig, weil es ohne diese Publicität keine **Gerechtigkeit** (die nur als **öffentlich kundbar** gedacht werden kann) geben würde. Diese Fähigkeit der Publicität muss jeder Rechtsanspruch haben, und sie kann also ein *a priori* in der Vernunft anzutreffendes **Kriterium** (Kennzeichen) abgeben, die Falschheit (Rechtswidrigkeit) eines Rechtsanspruchs (*praetensio iuris*) sofort zu erkennen. Nach einer solchen Abstraction von allem Empirischen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält (dergleichen das Bösartige der menschlichen Natur ist, welches den Zwang nothwendig macht), kann man folgenden Satz die **transscendentale Formel** des öffentlichen Rechts nennen:

Alle auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht.

Dieses Princip ist nicht blos **ethisch**, d. i. zur **Tugendlehre** gehörig, sondern auch **juridisch**, d. h. das **Recht der Menschen** angehend. Denn eine Maxime, die ich nicht darf **laut werden** lassen, ohne dadurch meine eigene Absicht zugleich zu vereiteln, muss **ungerecht**

feyn. Es ift ferner blofs negativ, oder dient nur, zu erkennen, was nicht recht ift. Es ift gleich einem Axiom unerweislich-gewifs und überdem leicht anzuwenden, wie aus folgenden Beifpielen des öffentlichen Rechts zu erfehen ift.

A. Beifpiel aus dem innern Staatsrecht (*ius civitatis*). Ift Aufruhr ein rechtmäfsiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines fogenannten Tyrannen (*non titulo fed exercitio talis*, d. i. der es nicht dem Titel, fondern der Praxis nach ift) abzuwerfen? Dem Tyrannen gefchähe daran ganz recht; aber es ift doch von den Unterthanen im höchften Grade unrecht, auf diefe Art ihr Recht zu fuchen, und fie könnten eben fo wenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn fie in diefem Streit unterlägen und nachher die härtefte Strafe ausftehen müfsten. Hier kann nun Vieles für und dawider vernünftelt werden, wenn man es durch eine dogmatifche Deduction der Rechtsgründe ausmachen will; allein durch das transfcendentale Princip der Publicität des öffentlichen Rechts kann man fich diefe Weitläuftigkeit erfparen, und die Richtigkeit obiger Behauptung fogleich erkennen. Nach demfelben fragt fich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrags das Volk felbft, ob es fich wohl getraue, die Maxime des Vorfatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man fieht leicht ein, dafs das Volk fich einer rechtmäfsigen Gewalt über fein Oberhaupt anmafsen müfste, wenn es in gewiffen vorkommenden Fällen Gewalt gegen daffelbe auszuüben fich vorbehielte. Alsdann wäre jenes aber nicht das Oberhaupt, oder es würde dabei gar keine Staatserrichtung möglich feyn, welches doch die Abficht des Volks war. Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet alfo dadurch ein, dafs er unmöglich feyn würde, wenn man fich öffentlich zu der Maxime deffelben bekennte. Man müfste fie alfo nothwendig verheimlichen, d. i. fich nicht merken

laſſen, daſs man auf Aufruhr ausgehe. Das Staatsoberhaupt aber hat nicht nöthig, ſeine Maxime zu verheimlichen, nehmlich jeden Aufrührer hinrichten zu laſſen. Denn wenn er die unwiderſtehliche Gewalt beſitzt (welches auch in jeder bürgerlichen Verfaſſung ſo angenommen werden muſs, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen jeden im Volk gegen den andern zu ſchützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen), ſo wird die Bekanntmachung dieſer Maxime die Befolgung derſelben nicht vereiteln (Z. 98. ff.).

B. Beiſpiele aus dem Völkerrecht (Z. 103.).

a) Wenn das Oberhaupt eines Staats in der Qualität des Souverains, da er Niemanden in ſeinem Staat verantwortlich iſt, dem andern etwas verſprochen hat, darf er ſich in der Qualität des oberſten Staatsbeamten von der Erfüllung ſeines Verſprechens losſprechen? *) Wenn das Oberhaupt eines Staats dieſe ſeine Maxime laut werden lieſse, ſo würde natürlicherweiſe dieſe ſeine Politik mit aller ihrer Schlauigkeit auf dieſem Fuſs (der Offenheit) ihren Zweck ſelbſt vereiteln; mithin muſs jene Maxime unrecht ſeyn (Z. 104. f.).

b) Wenn eine bis zur furchtbaren Gröſse (*potentia tremenda*) angewachſene benachbarte Macht Beſorgniſs erregt, giebt das der mindermächtigen

*) Die doppelte Rolle, ſagt Garve, welche ein ſouverainer Fürſt ſpielt, als vornehmſter Privatmann in ſeinem Staate, und als Vorſteher deſſelben, macht es ihm oft unvermeidlich — und giebt ihm noch öfter einen ſcheinbaren Vorwand, ſeinem Werke untreu zu werden. Die Verbindungen, die er, mit andern Fürſten ſeines Gleichen um eines perſönlichen oder Familien-Intereſſes willen eingegangen iſt, können zur Zeit, da ſie erfüllt werden ſollen, dem National-Intereſſe ſo ſehr ſchädlich befunden werden, daſs er ſich wirklich für verpflichtet halten kann, von demſelben abzutreten (A. a. O. S. 29). Ob das richtig und gerecht ſey, zeigt nun K. oben.

ein Recht zum (vereinigten) Angriffe derfelben? Ein Staat, der feine Maxime hier bejahend verlautbaren wollte, würde das Uebel nur noch gewiffer und fchneller herbeiführen; denn die gröfsere Macht würde der kleinern zuvorkommen, und, was die Vereinigung der letztern betrifft, fo ift das nur ein fchwacher Rohrftab gegen die Benutzung der politifchen Maxime im Art. Politiker, 4. c. Die Publicität diefer Maxime vereitelt alfo die Abficht derfelben, folglich ift fie ungerecht (Z. 105. f.).

c) Wenn ein kleinerer Staat durch feine Lage den Zufammenhang eines gröfsern trennt, darf fich der gröfsere den kleinern unterwerfen und mit fich vereinigen? *) Man fieht, dafs der gröfsere eine folche Maxime ja nicht vorher müffe laut werden laffen; mithin ift fie ungerecht (Z. 106.).

C. Was die Beifpiele aus dem Weltbürgerrecht betrifft, fo übergeht fie K. mit Stillfchweigen, weil die Maximen deffelben leicht anzugeben und zu würdigen find (Z. 106. f.).

Man hat hier nun zwar an dem Princip der Unverträglichkeit vermeintlicher Maximen des Völkerrechts mit der Publicität ein gutes Kennzeichen, woran man fehen kann, dafs die Politik bei fol-

*) Ift das Wohl von 25 Millionen, fagt Garve, nicht mehr werth, als das von 1000 Menfchen? Und wenn alfo die Erhaltung oder ein wefentliches Intereffe des gröfsern Staats von dem kleinern einige Aufopferungen feiner Rechte und Befitzungen fordert, ift es nicht dem Adminiftrator des erftern erlaubt, den zweiten dazu auch mit Gewalt zu nöthigen? (A. a. O. S. 34). Wie diefe Frage ganz anders, als Garve will, zu beantworten ift, zeigt K. oben. Und hiernach ift Garve's Urtheil über folgenden Fall zu berichtigen. War es, fagt nehmlich Garve, im dreyfsigjährigen Kriege für die Oefterreichischen Regenten ein durchaus wefentlicher Gegenstand, dafs ihre Deutfchen und Italiänifchen Staaten zufammenhingen: fo war es zu entfchuldigen, dafs fie die Graubündner mit Gewalt zu nöthigen fuchten, ihnen das Thal, wodurch diefe Staaten getrennt wurden, einzuräumen (A. a. O. S. 39.). — Wie ift es nur möglich, fo etwas zu behaupten und zu entfchuldigen?

chen Maximen mit der Moral (als Rechtslehre) nicht übereinſtimme. Nun bedarf man aber auch belehrt zu werden, welches die Bedingung iſt, unter der ihre Maximen mit dem Recht der Völker übereinſtimmen werden; denn die Möglichkeit der Publicität der Maximen macht ſie darum noch nicht gerecht, weil der, welcher die Obermacht hat, ſeine tyranniſchen Maximen nicht zu verhehlen nöthig hat. Die Bedingung, unter der ein Völkerrecht überhaupt möglich iſt, heiſst: es muſs ein rechtlicher Zuſtand exiſtiren. Denn ohne dieſen giebts kein öffentliches Recht, ſondern alles Recht, was man ſich auſser demſelben denken mag (im Naturzuſtande), iſt bloſs Privatrecht. Nun iſt ein föderativer Zuſtand der Staaten, welcher bloſs die Entfernung des Krieges zur Abſicht hat, der einzige rechtliche Zuſtand derſelben, der mit ihrer Freiheit beſtehen kann. Alſo iſt die Zuſammenſtimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein (der alſo nach Rechtsprincipien *a priori* gegeben und nothwendig iſt) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Baſis die Stiftung deſſelben (Z. 107. f.)

Die Afterpolitik hat nun ihre Caſuiſtik, trotz der beſten Jeſuitenſchule, nehmlich

a. die *reſervatio mentalis* (der Vorbehalt in Gedanken) in Abfaſſung öffentlicher Verträge mit ſolchen Ausdrücken, die man auslegen kann, wie man will (z. B. den *ſtatus quo*, da man hernach den *ſtatus quo de fait* von dem *de droit* unterſcheidet);

b. den *Probabilismus*, d. i. die Annahme möglicher Abſichten bei Andern, *) um ſie, oder auch

*) Wenn, ſagt Garve (a. a. O. S. 67.), Anſchläge und Verbindungen — mit groſser Wahrſcheinlichkeit zu befürchten

die Wahrscheinlichkeit ihres möglichen Uebergewichts, zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlichen Staaten zu machen;

c. das *peccatum philosophicum* (*peccatillum, bagatelle*, eine leicht verzeihliche Kleinigkeit) z. B. das Verschlingen eines kleinen Staats, wenn dadurch ein viel grösserer gewinnt, für eine leicht verzeihliche Kleinigkeit zu halten. *)

Den Vorschub hiezu giebt die Zweizüngigkeit der Politik in Ansehung der Moral, einen oder den andern Zweig derselben zu ihrer Absicht zu benutzen, aber auch gleich wieder von ihr abzugehen, sobald es der Nutzen (z. B. die Sicherheit) erfordert. Mit der Moral als Ethik ist die Politik leicht einverstanden, um das Recht der Menschen ihren Obern Preis zu geben; aber der Moral als Rechtslehre streitet sie lieber alle Realität ab. Diese Hinterlist einer lichtscheuen Politik würde von der Philosophie durch die Publicität jener politischen Maximen leicht vereitelt werden, wenn die Politik es nur wagen wollte, dem Philosophen die Publicität seiner Maximen angedeihen zu lassen

sind. Dieses kann zuweilen aus den Gesinnungen der Nationen und ihrer Fürsten mit ziemlicher Sicherheit geschlossen werden. K. wagt es, ohne alle Ausnahme zu behaupten, dass dies ungerecht, und der erste Aggressor stets ein ungerecht handelnder Mann sei (a. a. O. S. 70).

*) Die Sorge für die Sicherheit des Staats kann selbst zuweilen erfordern, ihn durch Eroberungen zu vergrössern, sagt Garve (a. a. O. S. 87), um ihn mit den übrigen Mächten in ein gewisses Gleichgewicht zu bringen. Ein Satz, der von unleugbarer Erfahrung abstrahirt. Allein sollte das, was geschieht, darum auch geschehen; und soll die Gerechtigkeit der Sicherheit weichen? Aber wer sagen kann: die Selbsterhaltung ist die höchste Absicht, und die Furcht unterzugehen, die vollkommenste Rechtfertigung (a. a. O. S. 98), der muss nothwendig solche Regeln der Afterpolitik behaupten, und dieser Thür und Thor öffnen.

(Z. 108. ff.). In dieſer Abſicht ſchlägt der Philoſoph Kant ein anderes transſcendentales und bejahendes Princip des öffentlichen Rechts vor, deſſen Formel dieſe ſeyn würde:

Alle Maximen, die der Publicität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen) ſtimmen mit Recht und Politik vereinigt zuſammen.

Denn, wenn ſie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, ſo müſſen ſie dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückſeligkeit) gemäſs ſeyn, und dieſer (das Publicum mit ſeinem Zuſtande zufrieden zu machen) iſt doch die eigentliche Aufgabe der Politik. Wenn aber dieſer Zweck nur durch die Publicität der Maximen (weil nehmlich dadurch alles Miſstrauen gegen die Maximen entfernt wird) erreichbar ſeyn ſoll, ſo müſſen dieſe Maximen auch mit dem Recht des Publicums in Eintracht ſtehen; denn in dem Recht allein iſt die Vereinigung der Zwecke Aller möglich, weil wohl die Wünſche, aber nicht die Rechte mehrerer Menſchen ſich einander widerſprechen können. Dies iſt aber eine transſcendentale Formel, denn es ſind alle empiriſchen Bedingungen (der Glückſeligkeitslehre) als die Materie (der Gegenſtand) des Geſetzes, von derſelben abgeſondert, und es iſt dabey bloſs darauf Rückſicht genommen, daſs ſie die Form der allgemeinen Geſetzmäſsigkeit habe (Z. 110. f.). S. übrigens Friede, 13.

Politiker,

moraliſcher, *politicus moralis*, *politique morale*. Ein Politiker (Staatsmann), der die Principien der Staatsklugheit ſo nimmt, daſs ſie mit der Moral zuſammen

bestehen können (Z. 76.). Er ist das Gegentheil von einem politischen Moralisten oder moralisirenden Politiker (*moralista politicus*, *moraliste politique*), d. h. einem Politiker, der sich eine Moral so schmiedet, wie es sein Vortheil (der eines Staatsmannes) sich zuträglich findet (Z. 76.).

2. Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatsverhältniss angetroffen werden, so sei es Pflicht, sie so bald als möglich zu bessern und den Staat darin dem Naturrecht angemessen zu machen. Da nun die plötzliche Zerreissung eines Bandes der Staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung aller Moral und Staatsklugheit zuwider ist, so ist die Maxime, die Gebrechen allmählig abzuändern, Pflicht der Machthabenden. Ein Staat kann sich auch schon (den Grundsätzen nach) republikanisch regieren, wenn er gleich noch (der Constitution nach) einer despotischen Herrschermacht unterworfen ist; bis allmählig das Volk der blossen Idee des Gesetzes (gleich als ob das Gesetz physische Gewalt besässe, und nicht bloss alles nach demselben gehen sollte, sondern müsste) fähig wird, und sonach zur eigenen Gesetzgebung (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmässigerweise eine gesetzmässigere Verfassung errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurück zu führen, obgleich während der Revolution jeder Revolutionär mit Recht den Strafen eines Aufrührers unterworfen seyn würde. Was aber das äussere Staatenverhältniss betrifft, so kann von einem Staat nicht das plötzliche Ablegen seiner des-

potiſchen Verfaſſung (die aber doch die ſtärkere in Beziehung auf äuſsere Feinde iſt) verlangt werden, ſondern bei dem Vorſatz dazu doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu beſſerer Zeitgelegenheit (wo er nicht mehr Gefahr läuft, von andern Staaten ſo fort verſchlungen zu werden) erlaubt ſeyn (Z. 76. ff.).

3. Es mag alſo immer ſeyn, daſs die despotiſirenden (in der Ausübung fehlenden) Moraliſten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angeprieſene Maaſsregeln) mannichfaltig verſtoſsen: ſo muſs ſie doch die Erfahrung nach und nach in ein beſſeres Gleis bringen. Die politiſchen Moraliſten hingegen machen durch Beſchönigung rechtswidriger Staatsprincipien, unter dem Vorwand einer des Guten (nach der Idee, wie ſie die Vernunft vorſchreibt) nicht fähigen menſchlichen Natur, das Beſſerwerden unmöglich (Z. 79. f.).

4. Die moraliſirenden Politiker gehen, ſtatt der Praxis, mit Praktiken um, indem ſie der jetzt herrſchenden Gewalt zum Munde reden (um ihren eigenen Privatvortheil nicht zu verfehlen) und das Volk, und, wo möglich, die ganze Welt Preis geben. Wenn dieſe Menſchen über die Principien einer Staatsverfaſſung überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin *a priori*, nicht empiriſch) urtheilen wollen, wenn ſie Menſchen zu kennen (welches freilich zu erwarten iſt, weil ſie mit vielen zu thun haben) vorgeben, ohne doch den Menſchen zu kennen (wozu ein höherer Standpunct der anthropologiſchen Beobachtung erfordert wird): ſo befolgen ſie auch hier ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanismus nach despotiſch gegebenen Zwangsgeſetzen) und richten ſich nach den aus der Erfahrung von den bisher beſtandenen (mehrentheils rechtswidrigen) Staatsverfaſſungen. Die ſophiſtiſchen Maximen, deren

ſie ſich hiezu bedienen, (ob ſie zwar dieſelben nicht laut werden laſſen,) ſind ohngefähr folgende (Z. 80. ff.):

a. Nur zur That geſchritten, die Entſchuldigung wird ſich finden (*fac et excuſa*). Ergreife die günſtige Gelegenheit zur eigenmächtigen Beſitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über ſein eigenes, oder ein anderes benachbartes Volk); die Rechtfertigung wird ſich weit leichter und zierlicher nach der That vortragen laſſen. Dieſe Dreuſtigkeit ſelbſt giebt einen gewiſſen Anſchein von innerer Ueberzeugung der Rechtmäſsigkeit der That, und der Gott *bonus eventus* (guter Ausgang) iſt nachher der beſte Rechtsvertreter (Z. 82.).

b. Leugne die That (*ſi feciſti, nega*). Was du ſelbſt verbrochen haſt, davon leugne, daſs es deine Schuld ſei, ſondern behaupte, daſs die Schuld in der Bösartigkeit der Natur des Menſchen liege, der man habe zuvorkommen müſſen (Z. 82. f.).

c. Erſt entzweie ſie, dann unterjoche ſie (*divide et impera*). Das iſt: haben gewiſſe privilegirte Häupter in deinem Volk dich bloſs zu ihrem Oberhaupt (*primus inter pares*) gewählt, ſo veruneinige ſie unter einander und mit dem Volk, ſo wird alles von deinem unbedingten Willen abhängen. Dieſe Regel bewährt ſich auch in Anſehung äuſserer Staaten (Z. 83.).

5. Durch dieſe politiſchen Maximen wird nun zwar Niemand hintergangen; denn ſie ſind insgeſammt ſchon allgemein bekannt; auch iſt es mit ihnen nicht der Fall, ſich zu ſchämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu ſehr in die Augen leuchtete. Denn, nur das Miſslingen jener Grundſätze kann beſchämt machen (in Anſehung ihrer

Moralität find fie alle mit einander gleich verabfcheuungswürdig), alfo bleibt denen, die darnach handeln, immer die politifche Ehre übrig, nehmlich die der Vergröfserung ihrer Macht (Z. 83. f.).

6. Alles Böfe, mit welchem fich der politifche Moralift entfchuldigt, rührt eigentlich daher, dafs er da anfängt, wo der moralifche Politiker billigerweife endigt. Es kömmt alles auf die Frage an: ob in Aufgaben der praktifchen Vernunft vom materialen Princip derfelben (dem Zweck, den man erreichen will) der Anfang gemacht werden müffe, oder vom formalen (dem Rechtsgrundfatz, der blofs auf Freiheit im äufsern Verhältnifs geftellt ift). Ohne allen Zweifel mufs das letztere Princip vorangehen, denn es hat unbedingte Nothwendigkeit (der Zweck mag feyn, welcher er wolle). Das erftere Princip ift das des politifchen Moraliften (das Problem des vermeintlichen empirifchen Staats- Völker- und Weltbürgerrechts) und eine blofse Kunftaufgabe (*problema technicum*), das zweite ift das Princip des moralifchen Politikers (das Problem des ächten reinen Naturrechts) und eine fittliche Aufgabe (*problema morale*), aber im Verfahren von dem andern himmelweit unterfchieden (Z. 87. ff.). Zur Auflöfung des Staatsklugheits - Problems wird viel Kenntnifs der Natur erfordert, um ihren Mechanismus zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch ift alles diefes in Anfehung ihres Refultats (den ewigen Frieden betreffend) ungewifs. Ob das Volk im Gehorfam und zugleich im Flor beffer durch Strenge oder Lockfpeife der Eitelkeit u. f. w. gehalten werden könne, ift ungewifs. Man hat von allen Regierungsarten, die einzige ächt republikanifche (die aber nur einem moralifchen Politiker in den Sinn kommen kann) ausgenommen, Beifpiele des Gegentheils in der Gefchichte.

Noch ungewiſſer iſt ein auf Statuten nach bloſs empiriſchen Miniſterialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache iſt, und auf Verträgen beruht, die in demſelben Act ihrer Beſchlieſsung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Uebertretung enthalten. Dagegen dringt ſich die Auflöſung des Staatsweisheitsproblems von ſelbſt auf und führt gerade zum Zweck, doch muſs er nicht übereilterweiſe mit Gewalt herbeigezogen werden (Z. 89. f.). Da heiſst es denn: trachtet allererſt nach dem Reiche der praktiſchen Vernunft (welches in der That das Reich Gottes iſt, ſ. Chriſtenthum) und nach ſeiner Gerechtigkeit, ſo wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von ſelbſt zufallen. Denn das hat die Moral (mithin auch in Beziehung auf eine *a priori* erkennbare Politik) Eigenthümliches an ſich, daſs ſie im Allgemeinen deſto mehr zum Zweck (phyſiſchem oder ſittlichem Vortheil) zuſammenſtimmt, je weniger ſie das Verhalten von dem vorgeſetzten Zweck abhängig macht; weil gerade der *a priori* gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältniſs verſchiedener Völker unter einander) allein das Recht der Menſchen beſtimmt, dieſe Vereinigung des Willens aber dem Rechtsbegriffe am beſten Effect verſchaffen (d. i. die abgezweckte Wirkung hervorbringen) kann. So iſt es z. B. ein Grundſatz der moraliſchen Politik: daſs ſich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen ſoll. Nun mögen politiſche Moraliſten noch ſoviel über den Naturmechanismus einer in Geſellſchaft tretenden Menſchenmenge vernünfteln, oder auch durch Beiſpiele ſchlecht organiſirter Verfaſſungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräſentationsſyſtem) ihre Behauptung dagegen zu beweiſen ſuchen: ſo verdienen ſie dennoch kein Gehör. Der zwar etwas renomiſtiſch klingende,

aber wahre Satz: *fiat iuſtitia, pereat mundus* (zu deutſch: es herrſche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgeſamt darüber zu Grunde gehen), iſt ein alle durch Argliſt oder Gewalt vorgezeichnete krumme Wege abſchneidender Rechtsgrundſatz. Dieſer Satz will ſagen: Die politiſchen Maximen müſſen nicht von der Wohlfahrt und Glückſeligkeit des Staats, ſondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht ausgehen, die phyſiſchen Folgen daraus mögen auch ſeyn, welche ſie wollen. Die Welt wird keinesweges dadurch untergehen, daſs der böſen Menſchen weniger werden. Das moraliſch Böſe hat die von ſeiner Natur unabtrennliche Eigenſchaft, daſs es in ſeinen Abſichten (vornehmlich im Verhältniſs gegen andre Gleichgeſinnete) ſich ſelbſt zuwider und zerſtöhrend iſt, und ſo dem (moraliſchen) Princip des Guten Platz macht (Z. 90. ff.).

7. In der That kann der politiſche Moraliſt ſagen: Regent und Volk (oder Volk und Volk) thun einander nicht unrecht, wenn ſie einander gewaltthätig oder hinterliſtig befehden. Denn weil der eine ſeine Pflicht gegen den andern übertritt, der gerade eben ſo rechtswidrig gegen jenen geſinnt iſt, ſo geſchieht ihnen beiderſeits ganz recht, wenn ſie ſich unter einander aufreiben. Die Vorſehung im Laufe der Welt iſt hiebei gerechtfertigt; denn das moraliſche Princip im Menſchen erlöſcht nie, vielmehr wächſt die zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Princip tüchtige Vernunft beſtändig durch immer fortſchreitende Cultur und damit auch die Schuld jener Uebertretungen. Die Schöpfung allein, daſs nehmlich ein ſolcher Schlag von verderbten Weſen überhaupt hat auf Erden ſeyn ſollen, ſcheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können (wenn wir annehmen, daſs es mit dem Menſchenge-

schlecht nie besser bestellt seyn werde). Daher müssen wir die objective Realität der reinen Rechtsprincipien (dass sie sich ausführen lassen) annehmen, die empirische Politik mag auch dagegen einwenden, was sie wolle (Z. 95. f.).

Popularität,

Volkssprache, *popularitas*, *ratio*, *qua vulgo loquuntur*, *popularité*. Diesen Namen führt die zur allgemeinen Mittheilung hinreichende Versinnlichung, oder die Art des Vortrags, da man durch sinnliche Darstellung allgemein fasslich wird. Kant behauptet, dass das System einer Critik des Vernunftvermögens keiner Popularität fähig sei. Diese Critik untersucht, wie in der menschlichen Vernunft die Unterscheidung zwischen dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen entstehet; dies kann nun nie populär werden, oder es läfst sich nicht versinnlichen, weil es selbst die Gründe aller Versinnlichung betrifft, und also dabei von aller Versinnlichung abstrahirt werden muss. Ueberhaupt kann keine formelle Metaphysik (d. i. diese Wissenschaft in ihrer ihr als solcher zukommenden Form) populär vorgetragen werden, obgleich ihre Resultate (das, was aus der metaphysischen Untersuchung hervorgeht) für die gesunde Vernunft (die ein Metaphysiker ist, ohne es zu wissen) ganz einleuchtend gemacht werden können. In der Metaphysik selbst aber, als solcher, ist an keine Popularität zu denken. Denn die Metaphysik, als Wissenschaft, muss in der Schulsprache, mit aller Pünctlichkeit, vorgetragen werden, weil sie so gut wie jede andre Wissenschaft und Kunst, ja sogar jedes Handwerk, für sein Werkzeug und seine Handgriffe, Arbeiten und Gegenstände, ihre Kunstwörter hat; Popularität aber die Volkssprache

ist, die nur solche Ausdrücke kennt, die Jedermann versteht, und also auch nur von solchen Gegenständen spricht, die Jedermann kennt und kennen kann. Folglich sind Schulsprache und Popularität einander entgegengesetzt, und eine Wissenschaft (systematische Erkenntniss aus Principien, in der der Wissenschaft eigenthümlichen und nothwendigen Schulsprache) populär vorgetragen (so versinnlicht, dass Jedermann, der auch nichts von jener Schulsprache weiss, doch diese wissenschaftliche Erkenntniss dadurch erlangt) ein Widerspruch (K. Vorr. V.). Man kann auch sagen, Popularität ist Herablassung zu Volksbegriffen; denn Volksbegriffe sind solche, die sich concret machen lassen, zu denen sich irgend ein sinnlicher Gegenstand, ein Bild oder eine symbolische Vorstellung finden lässt, durch die der Begriff kann sinnlich dargestellt werden, so dass er aufhört abstract zu seyn. Philosophische Popularität ist eine solche Kunst (denn auch die Kunst, sich zu Volksbegriffen herabzulassen, versteht man unter Popularität), gemeinverständlich zu seyn, da das, was man vorträgt, sich zugleich auf gründliche Einsicht gründet. Wo das letztere fehlt, und man dabei noch so verständlich ist, da ist nur vorgebliche Popularität, die eher ein seichtes Geschwätz genannt werden sollte. Diese Popularität findet man sehr oft auf den Kanzeln, und sie gefällt, weil es doch etwas gar brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wenn sich schaale Köpfe, ohne das Nachdenken anwenden zu dürfen, laben können (G. 30. f.). S. auch Eingang.

Positiv böse,

Negativ gute, *malum positivum*, *mal positif*. Dasjenige Nichtgute, welches die Folge eines positiven Grundes des Widerspiels

des Guten ift. Gefetzt, wir nennen das Gute nach Art der Algebraiften a, und das Gegentheil des Guten, das Nichtgute, Nicht - a. Dann kann das Nichtgute oder Nicht - a entweder foviel bedeuten, als dafs gar kein Gutes, kein a, vorhanden ift, welches der Mathematiker mit o (Null) bezeichnet, dies ift der Mangel des Guten, und kann das contradictorifche-Nichtgute genannt werden; oder es bedeutet, dafs das Entgegengefetzte vom Guten vorhanden fei, z. B. dafs Jemand, ftatt feinen Gläubiger zu bezahlen, ihn beftohlen habe, dies ift die Folge eines wirklichen Grundes in der Seele des Diebes, da hier eine Wirkung, der Diebftahl, entfteht, aber diefer pofitive*) (nicht in einem blofsen Mangel beftehende) Grund ift das Widerfpiel des Grundes der Pflichtgefinnung, aus der er hätte vielmehr feine Schuld bezahlen follen. So etwas bezeichnet der Mathematiker mit — a (das negative a), und ftellt fich die Sache fo vor. Man nenne jede Handlung in Beziehung auf Pflicht a, diejenige aber, (wenn wir auf das äufsere Verhältnifs der Handlung zur Pflicht, und nicht auf die Quelle derfelben im Menfchen fehen wollen,) die der Pflicht gemäfs gefchieht, + a (das pofitive a), die der Pflicht zuwider gefchieht, — a Diefs letztere ift nicht blofs Mangel des Guten, wie z. B. das Nichtbezahlen der Schuld, das Nichterfüllen einer Pflicht, oder die Unterlaffung des Guten; fondern das conträre Nichtgute, oder das pofitive Böfe. Das — bezeichnet zwar eigentlich das Negative, allein a heifst hier auch nicht das Böfe, fondern die Handlung in Beziehung auf ihre moralifche Quelle. Heifst nun diejenige, welche aus

*) Das Wort pofitiv heifst hier etwas wirklich vorhandenes, da es in der mathematifchen Bedeutung etwas heifst, dem etwas anders fo entgegengefetzt ift, dafs wenn es mit ihm von gleicher Gröfse ift, mit ihm zufammen genommen o macht.

einer guten Quelle entspringt, das positive a, so heisst die, welche aus einer bösen Quelle kommt, das negative a. Da aber das Böse schon das Gegentheil von dem Guten ist, so heisst — a das negative Gute, oder das positive Böse, welches einerlei ist. Man sieht hieraus, dass in der Anmerkung zu K. Religion (R. 9 *)), welche ich hier erläutere, ein Versehen eingeflossen ist, und dass das Wort contradictorisch vor Entgegengesetztes weggestrichen werden müsse. S. Opposition.

2. Das Gefühl ist ebenfalls einer solchen Vorstellung fähig. Man nenne das Gefühl überhaupt a, und das Gefühl des Vergnügens + a. Alsdann nennt man Vergnügen das positive Gefühl, — a aber das negative Gefühl, oder das negative Vergnügen, welches der Schmerz ist, der, als solcher, dennoch auch positiv (nicht blosser Mangel) ist; so dass positiver Schmerz und negatives Vergnügen einerlei ist, und Schmerz bedeutet; positives Vergnügen aber und negativer Schmerz ebenfalls einerlei ist, und Vergnügen bedeutet. In Ansehung des Vergnügens giebt es also ein Mittleres, nehmlich den Zustand, worin weder Vergnügen noch Schmerz angetroffen wird, den Mangel oder die Abwesenheit des Vergnügens und Schmerzes, d. i. die Gleichgültigkeit, welche also mit o zu bezeichnen ist (R. 9. *) f.).

3. Wäre nun das moralische Gesetz in uns keine Triebfeder der Willkühr, so würde Moralischgut (Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetze) = a (gleich oder soviel als a), Nichtgut = o, dieses aber die blosse Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder seyn = a × o (das ist soviel, als wenn die Mathematiker die Abwesenheit einer Grösse, der Analogie gemäss, sich dadurch vorstellen, dass sie dieselbe nicht 1

oder 2 u. s. w., sondern 0 mal nehmen, d. h. sich vorstellen, sie sei mit 0 multiplicirt). Nun ist aber das moralische Gesetz in uns eine Triebfeder der Willkühr; es wirkt wirklich auf die Willkühr, oder bestimmt sie, und kann folglich mit a bezeichnet werden. Wenn folglich die Willkühr nicht mit dem Gesetz übereinstimmt (die Wirkung desGese tzes = 0 ist), so muss das die Folge von einer der Triebfeder des Gesetzes realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkühr seyn, das heisst, es muss eine böse Willkühr vorhanden seyn, welche als ein positiver (nicht — ein Mangel, sondern als eine wirklich vorhandene Triebfeder wirkender) Grund der Triebfeder des Gesetzes entgegen wirkt, und weil sie stärker ist als sie, das Widerspiel des Guten hervorbringt (R. 10. *)).

4. Es giebt also zwischen einer bösen und guten Gesinnung (den innern Principien der Maximen) kein Mittleres; denn eine gleichgültige Gesinnung ist auch etwas böses. Die Gesinnung ist aber das Princip, nach welchem die Moralität der Handlungen beurtheilt werden muss. Eine moralisch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) würde also eine bloss aus Naturgesetzen erfolgende Handlung seyn, die aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht. Diese Handlung ist aber keine Thatsache (*factum*), in so fern sie von Menschen herrühren soll, die vermöge ihrer moralischen Natur eine freie Willkühr haben, und also bei jeder Handlung nach einem Gebot, oder Verbot, oder doch nach einer Erlaubniss (aus gesetzlicher Befugniss) handeln sollen und können (R. 10. *)).

5. Pr. Schiller missbilligt (Neue Thalia, 3. Band. 2. St. II. S. 177. ff.) diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit. Er giebt Kant, dessen mora-

lischen Vorstellungen er übrigens beipflichtet, schuld, dass seine gänzliche Ausschliessung der Sinnlichkeit von der Mitwirkung bei der Moralität eine kartheuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe. In der Kantischen Moralphilosophie, sagt Schiller (a. a. O. S. 181.), ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt. Sie könnte einen schwachen Verstand leicht versuchen, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Der Pfichtbegriff, antwortet K., enthält unbedingte Nöthigung. Hiermit steht Anmuth in geradem Widerspruch; denn die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flösst Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstösst, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da der Gebieter in uns selbst ist, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst, als alles Schöne (R. 11. *)).

6. Schiller sagt (S. 179. f.): So gewiss ich überzeugt bin, dass der Antheil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmässigkeit dieser Handlung nichts beweiset, so glaube ich eben daraus folgern zu können, dass die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Antheil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann. Der Mensch nehmlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu seyn. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anders als eine Neigung zu der Pflicht. Die Tugend, antwortet K., ist die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen. Diese ist allerdings in ihren Folgen auch wohlthätig, und mehr als alles, was Natur oder

Kunst in der Welt leisten mag. Das herrliche Bild der Menschheit also, in der Gestalt der Tugend aufgestellt, verstattet allerdings die Begleitung der Grazien. Die Pflicht aber keinesweges, denn dieser ihre Natur besteht eben in der Ueberwindung der Neigung, die dem Gebot entgegen steht, aus reiner Achtung für dasselbe. Von der Pflicht also müssen sich die Grazien in ehrerbietiger Entfernung halten, denn sie hat nur Würde, nicht Anmuth. Ist aber die anmuthige Folge, welche die Tugend nach sich zieht, die Triebfeder, aus welcher die Pflicht erfüllet wird, so ist die Handlung nichts weniger als moralisch gut.

Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget *) (Anführer der Musen), vor welcher Arbeit jene guten Schwestern (die Musen) zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania **) (Göttinn der reinen Liebe) sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione (Göttinn der Sinnenliebe), sobald sie sich ins Ge-

*) In den Schulen der Sophisten war das Lob des Herkules ein gewöhnliches Thema; von Anpreisung seiner Thaten und seiner cörperlichen Stärke ging man endlich zu seinen Geistesgaben fort, und brauchte Scheinbeweise. Mit der Zeit stellte man den Herkules mit den Musen auf Kunstwerken zusammen in einem allegorischen Sinn und mit symbolischer Bedeutung, und machte hierauf mehrere Anwendungen davon. S. *Memoires de l'Acad. des inscript. et belles lettres.* 1730, 4. *T. VII. p.* 11. *et* 12. *T. X. p.* 77. Uebers. Das griech. Alt. 1. Band, S. 141. Diese hier citirte Abhandl. über den Herkules Musagetes ist von Fontenu; und das Vorhergehende das Resultat aus dieser Schrift, das Heyne als den erträglichsten Theil derselben angiebt.

**) Wegen ihres Ursprungs vom Uranus, oder vielmehr, weil sie die reinste auf nichts cörperliches abzielende Liebe anzeigen soll, nennt man sie Venus Urania, oder die himmlische, und unterscheidet sie von der jüngern Venus, der Göttinn der irdischen Liebe. Diese war eine Tochter Jupiters und der Dione (der Tochter der Terra und des Aether, oder des Cälus), von welcher sie auch zuweilen den Namen Dione oder Dionäa führt. Ramlers Mythol. S. 106. f.

schäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen; denn dann folgt nicht auf die Pflichtgesinnung die bezaubernde Anmuth, welche der Tugend die Herzen gewinnt, sondern die Sinnlichkeit selbst wird durch die Einbildungskraft die Triebfeder der Handlungen, zerstöret so die Pflichtgesinnung in der Wurzel, und macht das Herz für den Einfluss des Sinnenreizes immer empfänglicher (R. 11. *)).

7. Was den Schillerschen Vorwurf betrifft, dass K. zu einer finstern Mönchsascetik veranlassen könnte, so fragt K.: welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? Die Antwort ist: die letztere sklavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Hass des Gesetzes statt finden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung derselben) ist ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit. Denn die Frömmigkeit besteht nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders, welche sehr zweideutig und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstossen zu haben; sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken muss, ohne welche man nie gewiss ist, das Gute liebgewonnen zu haben. Das Gute liebgewinnen aber heisst, es in seine Maxime aufnehmen, d. i. sichs zur Regel machen, es in allen seinen Handlungen zu thun (R. 11. *) f.).

Kant Relig. I. St. Anm. S. 9.*) ff.

Schiller Neue Thalia. 3. B. II. St. II. S. 177. ff.

Postulat,

Petition, Forderung, Heischesatz, αἴτημα, *petitio*, *postulatum*, *demande*, *postulat*. Der Begriff, den dieses Wort ausdrückt, ist zwar schon in den Art. Modalität, 3. f.; Daseyn, 8; Glaubenssache 9. u. 11. *) erklärt; indessen hat man der kritischen Philosophie so oft den Vorwurf gemacht, dass sie zu viel Postulate habe, worunter man sich Sätze dachte, die man ihr unbewiesen (dem C. 285. doch offenbar widerspricht) zugeben solle, dass es wohl nöthig ist, diesen Begriff hier zu entwickeln. Das Wort Postulat ist aus der Mathematik entlehnt. Wir wollen daher zuerst untersuchen, was ein Postulat der reinen Mathematik ist.

1. Ein Postulat der reinen Mathematik ist ein praktischer Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir uns einen Gegenstand zuerst geben und dessen Begriff erzeugen (C. 287.). Diese Erklärung ist bereits im Art. Modalität, 3. erörtert. Ich will hier nur noch einiges hinzusetzen. Ein praktischer Satz ist ein solcher, der die Möglichkeit einer Handlung, dass man etwas thun könne, zum Gegenstande hat. So ist es z. B. ein Postulat der Geometrie: mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Punct, auf einer Ebene, einen Cirkel zu beschreiben. Dieser Satz enthält eigentlich eine Aufgabe, von der weder die Auflösung (wie in Acroamatisch, 1.) gezeigt werden, noch (wie in Acroamatisch 2.) bewiesen werden kann, dass der Gegenstand erzeugt werde, wenn man der Aufgabe eine Genüge thut. Aber es ist ein praktischer Satz, wie jede Aufgabe, denn er fordert die Möglichkeit einer Handlung. Das Wort prak-

tiſch wird hier in der gewöhnlichen Bedeutung genommen, da es nehmlich techniſch-praktiſch bedeutet, indem die Freiheit des Willens und die Moralität der Handlung dabei nicht concurrirt. Dieſer techniſch-praktiſche Satz nun enthält nichts als eine Syntheſis, d. i. eine ſolche Verknüpfung, durch die ein Gegenſtand, nehmlich ein Cirkel, möglich iſt. Allein dieſe Syntheſis unterſcheidet ſich von denen in allen übrigen Aufgaben auf eine merkwürdige Art. In der Aufgabe z. B. (ſ. Acroamatiſch. 1.): auf einer gegebenen begrenzten geraden Linie einen gleichſeitigen Triangel zu errichten, kommen mehr als eine Syntheſis vor, die nöthig ſind, um die Syntheſis eines gleichſeitigen Triangels zu bewirken. Denn es gehören dazu eigentlich vier Syntheſen, wovon aber immer zwei die nehmlichen ſind. Es müſſen nehmlich zwei Kreise (ſ. Acroamatiſch, 1. a. b.) und zwei gerade Linien (ſ. Acroamatiſch, 1. c.) conſtruirt werden. So beſteht alſo die Syntheſis des gleichſeitigen Triangels eigentlich aus vier andern. Allein die Syntheſis des Kreiſes iſt ſo einfach, daſs ſich weiter gar keine Syntheſis angeben läſst, die noch einfacher wäre, und die bei der Syntheſis des Kreises vorausgeſetzt würde. Die Syntheſis des Kreises iſt alſo von der Art, daſs

a. durch ſie der Gegenſtand unmittelbar (zuerſt) ſelbſt gegeben wird. Daher iſt nun keine Auflöſung der Aufgabe möglich; denn dieſe müſste die Syntheſen angeben, durch welche nach und nach der Gegenſtand erzeugt wird, und ſolche giebt es nicht;

b. durch ſie der Begriff des Gegenſtandes ſelbſt erzeugt wird. Daher iſt kein Beweis möglich. Denn, auſserdem daſs nicht gelehrt werden kann, etwas zu machen (eine Syntheſis hervorzubringen), wovon gezeigt werden müſste, daſs es der Gegen-

stand sei, von welchem wir den Begriff in Gedanken haben, wenn dieser Begriff erst durch die Construction selbst entspringt; so ist auch hier nichts, das mit einander verglichen werden kann, indem das Postulat den Begriff des Kreises und die Auflösung selbst enthält, oder beides in demselben zusammen fällt. Denn der Punct, aus dem beschrieben wird, ist der Mittelpunct, und die gegebene Linie ist der Halbmesser.

Diese Postulate der reinen Mathematik führen aber, wie alle mathematische Sätze, apodiktische Gewissheit bei sich. Eine apodiktische Gewissheit ist eine solche, von der erkannt wird, dass sie in Ansehung des Objects mit Nothwendigkeit verknüpft ist, oder dass der Gegenstand so seyn muss. Von dem Postulat der reinen Mathematik kann nun die Möglichkeit der Handlung, die sie fordert, nicht gezeigt werden, aber, es ist nothwendig, dass diese Handlung möglich sei, es ist ganz unmöglich, dass sie nicht möglich sei. Diese apodiktische Gewissheit gründet sich auf die unmittelbare Anschauung des Gegenstandes. Denn bei den Postulaten ist es gerade das Gegentheil von dem, wie es bei den Aufgaben ist. Bei den Aufgaben gehet der Begriff vor der Aufgabe her, und der Gegenstand zu demselben entsteht durch die Auflösung, so dass diese den Begriff realisirt. Bei dem Postulat erkennt man den Gegenstand *a priori* theoretisch mit völliger Gewissheit voraus als möglich, das Postulat aber sagt nur diese Möglichkeit aus, und giebt so den Begriff des Gegenstandes. So sind die gerade Linie, von jeder Länge, und der Kreis, von jedem Halbmesser, die beiden Gegenstände, die mit völliger Gewissheit *a priori* als möglich erkannt werden, obgleich ihre Construction und also ihre Erzeugung nicht vermittelst anderer Construction, sondern allein durch unmittelbare Darstellung erkannt werden kann. Die

apodiktiſche Gewiſsheit davon, daſs es gerade Linien und Kreiſe gebe, beruhet nehmlich auf dem Daſeyn oder der Realität der reinen Anſchauungen im Raum überhaupt. Alle geometriſche Figuren führen uns auf die Anſchauungen zurück, die wir den Kreis und die gerade Linie nennen, die von jenen als zu ihrer Möglichkeit unentbehrlich vorausgeſetzt werden. Dieſe Anſchauungen allein ſind aber ſo einfach, daſs ſie keine andere weiter vorausſetzen, und ihre Realität ſo unumſtöſslich gewiſs als alle übrigen Anſchauungen, zu denen ſie unentbehrlich ſind, von welchen unabhängig aber ſie ſich allein uns unmittelbar (ohne alle Hülfsconſtructionen) darſtellen. Es würde gar keine geometriſche Figur zu erzeugen möglich ſeyn, wenn nicht gerade Linie und Kreis, durch die ſie alle erzeugt werden, erzeugt werden könnten. Und ſo heiſst poſtuliren in der Mathematik nichts anders als Conſtructionen aufgeben, die ſich ohne Hülfsconſtructionen, oder unmittelbar, darſtellen; dieſe Aufgaben können nicht aufgelöſet werden, ſondern ihre Auflöſung iſt mit der Aufgabe ſelbſt gegeben, weil ſie die Grundconſtruction aufgeben, die keiner Hülfsconſtruction bedarf; indem alle Auflöſung in der Angabe der Hülfsconſtructionen beſteht, hier aber aufgegebene Conſtruction und Hülfsconſtruction eins iſt (P. 22. *) f.), ſ. Expoſition, 25.

2. Ein Poſtulat der reinen ſpeculativen Vernunft iſt ein theoretiſcher Satz, der die Syntheſis enthält, wodurch ein Gegenſtand uns gegeben oder ein Begriff erzeugt wird. Dieſe Sätze ſind zwar inſofern theoretiſche Sätze, als ſie das Erkenntniſs betreffen, haben aber doch auch Aehnlichkeit mit den praktiſchen Sätzen, inſofern ſie eine Handlung des Erkenntniſsvermögens ausſagen. Dieſes iſt bereits im Art. Modalität, beſonders in 4. erörtert, und ich habe nicht nöthig, darüber etwas hinzuzuſetzen.

3. Der Ausdruck Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft iſt es eigentlich, der am meiſten Miſsdeutung, und jene Klagen über die vielen Poſtulate in der kritiſchen Philoſophie, veranlaſst hat. Daher will ich über die Natur dieſer Sätze hier noch einiges ſagen. Ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft iſt ein theoretiſcher, als ſolcher aber nicht erweislicher Satz, ſofern er einem *a priori* unbedingt geltenden praktiſchen Geſetze unzertrennlich anhängt (P. 220.). Ein ſolches Poſtulat iſt z. B. die Unſterblichkeit der Seele, welches im Art. Glaubensſache, 4. erörtert iſt. Der Begriff dieſes Poſtulats ſelbſt iſt ſchon in eben dieſem Artikel, 9. erklärt worden. Ich will hier nur noch folgendes hinzuſetzen. Ein theoretiſcher Satz iſt ein ſolcher, der nicht auf eine Handlung, ſondern auf jeden andern Gegenſtand gehet. Das Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt nun ein ſolcher theoretiſcher Satz, der die Möglichkeit eines Gegenſtandes zum Gegenſtande hat. So ſind z. B. das höchſte Gut, Gott und Unſterblichkeit ſolche Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft. Die Bewirkung des höchſten Guts in der Welt iſt der nothwendige Gegenſtand eines durchs moraliſche Geſetz beſtimmbaren Willens (ſ. Glaubensſache, 1.). In dieſem Willen aber iſt die völlige Angemeſſenheit der Geſinnungen zum moraliſchen Geſetz die oberſte Bedingung des höchſten Guts. Dieſe Bedingung muſs alſo eben ſowohl möglich ſeyn, als ihr Gegenſtand (das höchſte Gut), weil ſie in demſelben Gebot, dieſes zu befördern, enthalten iſt. Die völlige Angemeſſenheit des Willens aber zum moraliſchen Geſetz iſt Heiligkeit (ſ. Heiligkeit). Dieſe iſt aber nur möglich, wenn das endliche moraliſche Weſen unſterblich, oder ſeine Dauer zur Vollſtändigkeit der Erfüllung des moraliſchen Geſetzes angemeſſen iſt (Glaubensſache).

4. Das moraliſche Geſetz ſich zum Gegenſtand des Willens zu machen, iſt nur unter Vorausſetzung des höchſten Guts, das höchſte Gut nur unter Vorausſetzung der Unſterblichkeit der Seele, praktiſch möglich, mithin ſind beide unzertrennlich mit dem moraliſchen Geſetz verbunden, und ſolche Gegenſtände (oder auch die Sätze, durch welche ihre Realität gefordert wird, es iſt moraliſch nothwendig, daſs ein höchſtes Gut, eine Unſterblichkeit ſei, denn moraliſch Handeln, wenn es zur Endabſicht gemacht wird, heiſst nach dem höchſten Gut ſtreben, unter der Vorausſetzung, daſs daſſelbe im ewigen Fortſchritt zur Heiligkeit und Glückſeligkeit liege,) heiſsen Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft (P. 219. f.).

Der Satz von der moraliſchen Beſtimmung unſrer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortſchritte zur völligen Angemeſſenheit mit dem Sittengeſetze (d. i. zur Heiligkeit) gelangen zu können, iſt von dem gröſsten Nutzen:

a. in Rückſicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der ſpeculativen Vernunft. In Ermangelung dieſes Satzes wird entweder das moraliſche Geſetz von ſeiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, oder man verliert ſich in dem Selbſterkenntniſs ganz widerſprechende theoſophiſche Träume. Man verkünſtelt ſich nehmlich im erſtern Fall das moraliſche Geſetz als nachſichtlich (indulgent), und ſtellt es ſich als unſerer Behaglichkeit angemeſſen vor. Im andern Fall ſpannt man ſeinen Beruf und zugleich ſeine Erwartung zu einer unerreichbaren Beſtimmung, nehmlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens. Durch beides wird das unaufhörliche Streben zur pünctlichen und durchgängigen Befolgung eines ſtrengen, unnach-

sichtlichen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgebots nur verhindert. Einem endlichen vernünftigen Wesen ist nur der Progressus (Fortschritt) ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der Vollkommenheit, möglich. Aber jener Satz ist auch von Nutzen

b. in Ansehung der Religion. Denn er beantwortet genugthuend die Frage, wie wir dem Unendlichen bei unsrer Mangelhaftigkeit im Guten wohlgefallen können. Er, dem die Zeitbedingung Nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze. Er sieht die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlassslich fordert, in einer einzigen intellectuellen Anschauung des Daseyns vernünftiger Wesen ganz (die wir in der Zeit nur im progressiven unendlichen Fortschritte von einer Stufe zur andern, also nie ganz, folglich nie als Heiligkeit, sondern nur als Tugend erkennen). Und so findet er jeden Tugendhaften seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäss (P. 220. ff. M. II. 339).

Ueber das Postulat des Daseyns Gottes s. Gott, 44. und Glaubenssache, 3. Ohne zu glauben, dass ein Gott (als das höchste selbstständige Gut) sei, ist es unmöglich, sich das höchste Gut, und eine intelligibele Welt, um das höchste Gut zu seyn, als möglich zu denken.

Die Postulate der reinen praktischen Vernunft gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein *a priori* unbedingt geltendes praktisches Gesetz ist. Durch dieses Gesetz bestimmt die Vernunft den Willen unmittelbar, und dieser Wille fordert nun eben dadurch, dass er so bestimmt ist,

als reiner Wille, diese nothwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift (nehmlich Freiheit, positiv betrachtet, als die Causalität eines Wesens, sofern es zur intelligibeln Welt gehört; höchstes Gut; Unsterblichkeit und Gott). Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata (erweisliche Lehrsätze), die das speculative Erkenntniss erweitern; denn dann müssten sie, unabhängig vom Moralgesetz, bewiesen werden können, und mit unsrer übrigen Erkenntniss in nothwendiger Verknüpfung stehen; sondern theoretische Voraussetzungen in nothwendiger praktischer Rücksicht. Sie geben aber den Ideen der speculativen Vernunft (Freiheit des Willens, absolutem Endzweck aller Mittel und Zwecke, Seele oder vielmehr Geist des Menschen, Gott) im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objective Realität (machen es nothwendig, zu glauben, dass sie Gegenstände haben), *) und berechtigen uns also zu Begriffen von übersinnlichen Gegenständen (P. 238. f. M. II. 350. 351).

So werden wir also aus Achtung fürs moralische Gesetz genöthiget, vorauszusetzen, dass es ein höchstes Gut in einer intelligibeln Welt wirklich gebe, nach welchem zu trachten das moralische Gesetz uns sinnlichen Wesen gebietet. Ist es uns aber mit diesem Trachten wirklich ein Ernst, so glauben wir eben darum auch an das, ohne welches wir den Gegenstand unsers Trachtens unmöglich zu unserm Zweck machen könnten; so glauben wir an eine ewige Fortdauer,

*) Zur Erfüllung des Moralgesetzes muss z. B. nothwendig die Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und das Vermögen der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligibeln Welt, d. i. Freiheit des Willens, vorausgesetzt werden.

an die Freiheit unsers Willens und an Gott, den vernünftigen Urheber der Welt. So löset also die praktische Vernunft alle drei Aufgaben auf, welche die speculative Vernunft zwar vortragen, aber nicht auflösen konnte. Denn

α. um zu zeigen, dass die Seele unsterblich sei, begeht die speculative Vernunft lauter Paralogismen (s. Paralogismus — Ich und Seele). Diese Unsterblichkeit kann die speculative Vernunft nicht beweisen, weil es ihr am Merkmahle der Beharrlichkeit fehlt, um den psychologischen Begriff eines absolut letzten Subjects, welches der Seele im Selbstbewusstseyn nothwendig beigelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen. Das richtet aber die praktische Vernunft aus, durch das Postulat einer Dauer, welche zur Angemessenheit mit dem apodiktischen moralischen Gesetze im höchsten Gute, als dem ganzen Zwecke der praktischen Vernunft, erforderlich ist, s. Glaubenssache, 4.

β. In Ansehung des Satzes, dass der Wille frei sei, enthält die speculative Vernunft nichts als Antinomie (s. Weltbegriff, Antithesis, Antinomie und Anfang, 11. a. und 13. ff.). Die kosmologischen Begriffe von einer intelligibeln Welt und dem Bewusstsen unsers Daseyns in derselben, vermittelst des Postulats der Freiheit, widersprechen nehmlich dem Begriff von der Sinnenwelt und dem Bewusstseyn unsers Daseyns in derselben vermittelst der Erfahrung. Diesen Widerspruch kann die speculative Vernunft nicht auflösen, sie kann blos darauf hinweisen und zeigen, dass jene Begriffe problematisch sind, und dass sie sich wohl mit dem letzteren zusammen denken lassen, aber sie

können weder die objective Realität jener Begriffe beweiſen, noch ſie beſtimmen. Das richtet aber die praktiſche Vernunft aus, durch das Poſtulat der Freiheit, deren Realität ſie durch das moraliſche Geſetz darlegt, und mit dieſem zugleich das Geſetz einer intelligibeln Welt, ſ. Freiheit, 42.;

γ. Den Begriff von Gott muſs die ſpeculative Vernunft, als transſcendentales Ideal, unbeſtimmt laſſen (ſ. Gott, 7. ff. und Ideal). Denn den theoretiſchen Begriff von einem Urweſen (Gott), als dem oberſten Princip des höchſten Guts in einer intelligibeln Welt, kann die ſpeculative Vernunft zwar denken, aber ſie muſs ihn unbeſtimmt laſſen. Das richtet aber die praktiſche Vernunft aus, durch das Poſtulat eines Urweſens (höchſten Weſens), welches gewalthabender moraliſcher Geſetzgeber in einer intelligibeln Welt iſt, wodurch der Begriff deſſelben in praktiſcher Abſicht, d. i. als Bedingung der Möglichkeit des Gegenſtandes eines durch das (ſchlechthin nothwendige) moraliſche Geſetz beſtimmten Willens (des höchſten Guts) Bedeutung erhält (P. 239. M. II. 352. C. 661. f.), ſ. Einheimiſch, 9. f.

Wir ſehen aus dieſer Erörterung, daſs die Gewiſsheit der poſtulirten Möglichkeit der Unſterblichkeit, Freiheit und des Daſeyns Gottes gar nicht theoretiſch iſt, wie in den mathematiſchen Poſtulaten, d. i. es wird dadurch nichts erkannt; mithin iſt ſie auch nicht apodiktiſch, wie in jenen Poſtulaten, d. i. die Nothwendigkeit, daſs der Gegenſtand ſei, liegt nicht in den Gegenſtänden, ſondern in den Subjecten, die, wenn ſie die moraliſchen Geſetze, um ihrer ſelbſt willen, zur Abſicht ihres Handelns machen wollen, nothwendig annehmen müſſen, daſs ihr Wille frei, ihr Geiſt unſterb-

lich, und dass ein Gott sei. Ein Postulat der reinen praktischen Vernunft ist also zwar eine Hypothese, aber eine nothwendige Hypothese, d. i. eine solche, bei der es, wenn wir das Moralgesetz zu unserm obersten Endzweck machen, es gar nicht von uns abhängt, sie zu haben; sondern jenen obersten Endzweck zu haben, und doch sich von dieser Hypothese losmachen wollen, ist unmöglich. Kant wusste für diese subjective, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen bessern Ausdruck zu finden, als den eines Postulats (P. 22. *) s. auch Exposition, 25.

4. Kant macht, eben um der Strenge in Ansehung der Gewissheit willen, noch einen Unterschied zwischen Postulat und Petition. Er nennt nehmlich einen Satz der speculativen Vernunft, der eine bloss logische Vorschrift ist, sich im Aufsteigen zu immer höhern Bedingungen der Vollständigkeit derselben zu nähern, und dadurch die höchste nur mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniss zu bringen, eine Petition. Eine Petition betrifft also ein logisches Geschäft Behufs der Erkenntniss; ein Postulat aber den Gegenstand der Erkenntniss selbst, es sei nun zum Erkennen oder zum Handeln (C. 366.), s. Anfang 11, a. S. 204. u. c. α. β. γ.

5. Durch die Postulate der reinen praktischen Vernunft wird also unsre reine Erkenntniss in praktischer Absicht (zum Handeln) erweitert, aber nicht in theoretischer Absicht (zum Erkennen). Um nun ein reines Erkenntniss praktisch zu erweitern, muss eine Absicht *a priori* gegeben seyn, und das ist bei den Postulaten der reinen praktischen Vernunft das höchste Gut. Dieses ist aber ohne die drei theoretischen Begriffe (für die sich, weil sie bloss reine Vernunftbegriffe sind, keine ihnen correspondirende

Anschauung, mithin, auf dem theoretischen Wege, keine objective Realität finden läst), Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, nicht möglich. Also wird durchs praktische Gesetz, welches das Daseyn des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Gegenstände der reinen speculativen Vernunft (der Freiheit, Unsterblichkeit und Gottes), oder die objective Realität derselben (dass diese Begriffe existirende Gegenstände haben), welche die speculative Vernunft ihnen nicht sichern konnte, postulirt; wodurch denn die theoretische Erkenntnifs der reinen Vernunft den Zuwachs bekommt, dafs jene für die speculative Vernunft sonst problematischen (blofs denkbaren) Begriffe jetzt assertorisch (gleichsam als würde ihnen nun eine Anschauung beigegeben) für objectiv real (solche, die wirkliche Objecte haben) erklärt werden. Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in theoretischer Absicht nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen, s. Freiheit, 42. und Gebrauch, theoretischer (P. 241. M. II. 354.). S. auch Kategorie, 64. ff. Dämonologie, 5. Gott, 45. Fürwahrhalten, 14. ff.

Wenn man eine Anmerkung von Kant in einer neuern Abhandlung lieset (S. IV. 15. *)), so scheint ein zweifacher Widerspruch zu seyn zwischen dem, was K. hier vom Postulat sagt, und dem, was er in seinen vorhergehenden Schriften davon behauptet hat. Kant sagt: Postulat ist ein *a priori* gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit, mithin auch keines Beweises, fähiger, praktischer Imperativ. Allein wie stimmt das mit einer andern Stelle (P. 216.), wo Kant ausdrücklich sagt: dass die Nothwendigkeit im Postulat nicht objectiv, d. i. selbst Pflicht, sondern subjectiv,

d. i. Bedürfniſs ſei? Das Poſtulat heiſst dort der Satz, deſſen Befolgung Pflicht iſt, und der nicht den Glauben an jene Gegenſtände, ſondern ein Handeln zur Pflicht macht, welches die Gegenſtände vorausſetzt, und alſo den Glauben an ihr Daſeyn zum Bedürfniſs macht. Dieſe Poſtulate, als praktiſche Imperative, heiſsen: du ſollſt als ein Weſen handeln, das einen freien Willen hat; du ſollſt ſo handeln, als wäreſt du unſterblich; du ſollſt ſo handeln, als ſei ein Gott. Alles das liegt in dem kategoriſchen Imperativ: du ſollſt nach dem höchſten Gut trachten. Ferner ſagt K.: man poſtulirt alſo nicht Sachen, oder überhaupt das Daſeyn irgend eines Gegenſtandes, ſondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects. In andern Stellen aber ſagt K. (P. 22. *) C. 661.): das Poſtulat der praktiſchen Vernunft poſtulirt *) die Möglichkeit eines Gegenſtandes (Gottes und der Unſterblichkeit) ſelbſt aus apodiktiſchen, praktiſchen Geſetzen; poſtulirt das Daſeyn eines höchſten Weſens. Es iſt nicht zu leugnen, daſs Kant das Wort Poſtulat und Poſtuliren in zweierlei Bedeutung nimmt, und bald die Formel des Gebots, deren Befolgung den Glauben an ein intelligibeles Daſeyn nothwendig mit einſchlieſst, bald dieſes intelligibele Daſeyn ſelbſt, Poſtulat nennt. Es kömmt indeſſen hier nicht auf Worte an, wo die Sache ſo einleuchtend und unumſtöſslich gewiſs iſt. Das moraliſche Handeln wird geboten, dies iſt aber, wenn es zur Endabſicht gemacht wird, gleichbedeutend oder identiſch mit einem ſolchen Handeln, das Bewuſstſeyn

*) Wenn entweder, daſs etwas ſei, oder geſchehen ſoll, ungezweifelt gewiſs, aber doch nur bedingt iſt (das moraliſch Handeln iſt unbedingt, aber es zur Endabſicht zu machen iſt bedingt); ſo kann eine gewisse beſtimmte Bedingung dazu ſchlechthin nothwendig ſeyn; dann wird die Bedingung poſtulirt (C. 661.).

der Freiheit und den Glauben an Gott und Unſterblichkeit mit einſchlieſst. Nun kann nicht geboten werden, eine Endabſicht bei unſern Handlungen zu haben, ſondern bloſs moraliſch zu handeln, der Erfolg ſei, welcher er wolle. Allein da die Vernunft und Sinnlichkeit es uns unmöglich machen, zu handeln ohne Endabſicht, und ohne unſre Glückſeligkeit in dieſe Endabſicht mit einzuſchlieſsen: ſo verwandelt ſich das Gebot der Pflicht in ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, und in ſo fern nennt Kant das Poſtulat einen praktiſchen Imperativ. In dieſem Poſtulat wird nun die Maxime, z. B. zu handeln, als ſei ein Gott, eigentlich poſtulirt, oder ſubjectiv nothwendig, d. i. Bedürfniſs; aber das, was darin nicht objectiv nothwendig, d. i. Pflicht, ſondern Bedürfniſs, iſt doch die Vorausſetzung: als ſei ein Gott, und darum kann ſowohl die ganze Formel ſelbſt, als auch das Daſeyn Gottes ein Poſtulat genannt werden. Wenn es Pflicht iſt, ſagt Kant ſelbſt, zu einem gewiſſen Zweck (der Endabſicht, dem höchſten Gut) hinzuwirken: ſo muſs ich auch berechtigt ſeyn, anzunehmen (zu poſtuliren), daſs die Bedingungen da ſind, unter denen allein dieſe Leiſtung der Pflicht möglich iſt, obzwar dieſelben überſinnlich, und wir (in theoretiſcher Rückſicht) kein Erkenntniſs derſelben zu erlangen vermögend ſind (S. IV. 13. *) S. Philoſophie.

7. Es iſt in der praktiſchen Vernunft auch ein rechtliches Poſtulat oder Rechtspoſtulat. Man findet es im Art. Erwerbung 3, b. ſ. auch Erlaubt, 16. Die ganze Rechtsgeſetzgebung ſetzt nehmlich den Satz als nothwendig voraus: daſs jede Maxime rechtswidrig iſt, wenn nach derſelben ein Gegenſtand der Willkühr an und für ſich ſelbſt herrnlos werden müſste.

8. Poſtulat des Gewiſſens, ſ. Gewiſſen, 2.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 285. ff. — II. Abth. Einleit. S. 366. — II. Buch. III. Haupſt. VII. Abth.

Deſſ. Crit. d. pract. Vern. Vorr. 22 *) f. — I. Th. II. B. II. Hauptſt. IV. ff. S. 219.

Deſſ. Verk. d. nah. Abſchl. ein. Trakt. z. ew. Fried. in d. Berl. Mon. 1796. Dez. S. 497 *)

Poſtuliren,

ſ. Poſtulat.

Practiſch,

ſ. Praktiſch.

Prädeterminismus,

praedeterminismus, *prédéterminisme*. Der Satz der Beſtimmung der Willkühr durch beſtimmende Gründe in der vorhergehenden Zeit, die, mit dem, was ſie in ſich hält, nicht mehr in unſrer Gewalt iſt (R. 58. *)). S. Determinismus, 3. ff.

1. Wir ſind nehmlich, mit allem dem, was in unſerm innern Sinne vorgeht, in der Zeit, denn die Zeit iſt die nothwendige Bedingung aller unſrer Anſchauungen, weil ſie unſerm Erkenntniſsvermögen unabtrennlich anhängt. Die Gründe

nun, die unsere Willkühr *) bestimmen (determiniren), sind ebenfalls in der Zeit. Allein sie determiniren die Willkühr nicht bloſs, sondern sie prädeterminiren sie, d. h. diese Gründe liegen in der Zeit, die vor der Zeit, worin die Bestimmung der Willkühr, als die Wirkung jener Gründe, wirklich wird, hergeht (s. Determinismus, 3.). Nun ist die Zeit vergangen, worin der Grund wirkte, wenn die Zeit da ist, in der die Wirkung erfolgt, folglich können wir die Wirkung, oder die Bestimmung unsrer Willkühr, nicht hindern, weil die Zeit, mit den Gründen, die unsre Willkühr bestimmten, schon verflossen und also nicht mehr in unserer Gewalt ist.

2. Bei diesem Prädeterminismus läuft die Freiheit oder die absolute Spontaneität Gefahr, d. i. das Vermögen, sich ganz unabhängig von Gründen, die nicht in unserer Gewalt sind, selbst zu bestimmen; so daſs man dadurch eine Reihe von Begebenheiten absolut anfängt, d. h. so, daſs diese Reihe nicht weiter mit vorhergehenden Gliedern zusammenhängt. Das ist nun in der Zeit nicht möglich, in der jeder Grund nicht nur seiner Wirkung auf die Willkühr vorhergeht, sondern wieder in einem andern Grunde gegründet ist, der vor ihm hergieng, und so fort in unbestimmbare Weite und so daſs in der Erfahrung kein absoluter Anfang dieser Gründe möglich ist. Da nun die Reihen der Bestimmungsgründe unsrer Handlungen auf diese Weise alle in der vorhergehenden Zeit ohne Ende fortgehen, so ist die Freiheit der Handlungen unmöglich zu retten, wenn die in der Zeit befindlichen Handlungen und Bestimmungsgründe nicht Erscheinungen, sondern die

*) Was der Satz der Bestimmung der Willkühr durch Gründe heiſst, findet man in dem Art. Determinismus.

Dinge an sich selbst sind. Dann ist alles in der Hand der Natur, den Naturgesetzen unterworfen und absolut nothwendig. Nur in einer intelligibeln Welt ist absolute Spontaneität der Handlungen möglich; da nun die Moralität diese Spontaneität fordert, so ist entweder die Moralität ein Hirngespinnst, oder alles, was sich in der Zeit befindet, Erscheinung, die Zeit selbst eine blosse Form unsrer Vorstellungsart, und die moralische Welt die Welt an sich, die aber freilich für uns nur intelligibel ist, das ist, von uns bloss gedacht, aber nicht angeschauet werden kann (R. 58. *) ff).

Kant. Relig. I. St. Allg. Anm. S. 58 *). f.

Prädicabilie,

f. Abgeleitet. Die Prädicabilien ergeben sich durch dreierlei Verknüpfung; welche Verknüpfung aber ebenfalls durch eine Kategorie geschieht, weil diese Verknüpfung sonst eine neue Kategorie gäbe. Diese drei Arten der Verknüpfungen sind:

a. die Verknüpfung der Kategorien unter einander; z. B. die Verknüpfung der Kategorie der Substanz mit der des Accidenz in einer andern Substanz durch die Kategorie der Ursache giebt den Begriff der Kraft, der also eine Prädicabilie ist, s. Kraft;

b. die Verknüpfung der Kategorien mit der reinen Form der Erscheinung, Raum und Zeit; z. B. die Verknüpfung der Kategorie der Gemeinschaft mit dem Ort, einem Modus des Raums, und dem Zugleichseyn, einem Modus der Zeit, durch die Kategorien der Qualität und Relation, indem der Gemeinschaft das Schema

des Orts und des Zugleichſeyns als Qualität beigelegt wird; welches die Prädicabilie der örtlichen Gemeinſchaft giebt;

c. die Verknüpfung der Kategorien mit der Materie der Erſcheinung, ſo fern ſie noch nicht empiriſch beſtimmt iſt, d. h. mit dem Gegenſtande der Empfindung überhaupt; z. B. die Verknüpfung der Materie im Raum oder der Vorſtellungen in der Zeit mit der Succeſſion der Accidenzen in der Zeit durch die Kategorie der Subſtanzialität giebt die Prädicabilie der Veränderung (Pr. 120.).

2. Man kann die Metaphyſik in zwei Theile theilen, nehmlich den analytiſchen und den ſynthetiſchen Theil, wovon der erſte nichts, als analytiſche, der andere ſynthetiſche Sätze enthält. Der analytiſche Theil muſs alle Prädicabilien aufzählen, die man ziemlich vollſtändig aus jeder guten Ontologie (z. B. Baumgartens, in ſeiner Metaphyſik) ziehen kann, und ſie claſſenweiſe geordnet unter die Kategorien aufſtellen. Z. B.

Quantität.
Einheit.
1. Claſſe.
Verknüpfung mit andern Kategorien.
1. Gattung.
Verknüpfung mit der Kategorie der Quantität.
1. Art.
Verknüpfung mit der Kategorie der Einheit.
Das Einzige.
Das Maaſs.

So gehört die kategoriſche Einheit zur vier-

ten Gattung und ersten Art; die hypothetische Einheit zur vierten Gattung und zweiten Art dieser ersten Classe. Die absolute Einheit aber ist keine Prädicabilie, sondern eine Idee, und gehört also unter die reinen Vernunftbegriffe *). Der analytische Theil der Metaphysik muss ferner eine so vollständige Zergliederung aller Kategorien und Prädicabilien enthalten, als nur möglich ist; und so wird er durch seine Bestimmtheit und Vollständigkeit Nutzen bringen und durch das Systematische in ihm auch eine gewisse Schönheit enthalten (Pr. 123. *)). S. auch Begriff, Stammbegriffe.

Prädicat,

praedicatum, *attribut*. Diejenige Vorstellung, welche in einem kategorischen Urtheil als Merkmahl betrachtet wird. In dem kategorischen Urtheil, ein Stein ist schwer, ist schwer das Prädicat. Das Prädicat macht mit dem Subject (z. B. Stein) die Materie im kategorischen Urtheil aus, so wie die kategorischen Urtheile die Materie in allen übrigen Urtheilen ausmachen und darum auch in allen Urtheilen Prädicate vorkommen. Wenn man aber das Prädicat zur Form des kategorischen Urtheils rechnet, so heisst das, es muss in jedem kategorischen Urtheil vorkommen. Alle Urtheile also, worin das Verhältniss eines Subjects zum Prädicat gedacht wird (C. 10) sind kategorische.

2. Das Verhältniss eines Subjects zum Prädicat

*) Eben so gehören auch die Reflexionsbegriffe gar nicht hierher, sondern sind Begriffe der Urtheilskraft. Beide die Ideen und Reflexionsbegriffe geben eigene Tafeln der analytischen Metaphysik.

im kategorischen Urtheil ist aber auf zweierlei Art möglich, entweder so, daſs die Verknüpfung oder Trennung des Prädicats mit oder von dem Subject durch Identität gedacht wird. Alles x, welchem der Begriff a + b (z. B. des Cörpers) zukommt, dem kommt auch der Begriff b (z. B. die Ausdehnung) zu — ist ein Exempel einer solchen Verknüpfung. Denn das Prädicat b ist mit einem Merkmahl in dem Begriff des Subjects a + b, nehmlich mit b identisch, oder der nehmliche Begriff. Cörper ist eine begrenzte, raumerfüllende Ausdehnung. Also ist das Prädicat Ausdehnung selbst unter den Merkmahlen des Begriffs Cörper. Ein solches kategorisches Urtheil heiſst ein analytisches (L. 173.). Oder das Verhältniſs zwischen Subject und Prädicat im analytischen Urtheil ist so möglich, daſs die Verknüpfung oder Trennung des Prädicats mit oder von dem Subject nicht durch Identität gedacht wird. Alles x, welchem der Begriff a + b (z. B. des Cörpers) zukommt, dem kommt auch der Begriff c (z. B. der Anziehung) zu — ist ein Exempel einer solchen Verknüpfung. Denn das Prädicat c ist mit keinem Merkmahl des Subjects a + b, weder mit a, noch mit b, identisch oder der nehmliche Begriff. Die Anziehung ist weder die Begrenzung, noch die Ausdehnung, noch die Raumeserfüllung. Also ist das Prädicat Anziehung nicht unter den Merkmahlen des Begriffs Cörper. Ein solches kategorisches Urtheil heiſst ein synthetisches (L. 173.).

3. Und hier ergiebt sich nun der groſse Unterschied zwischen Bestimmungen und bloſsen Prädicaten. Alle Bestimmungen sind Prädicate, aber nicht alle Prädicate Bestimmungen. Die synthetischen Urtheile enthalten Bestimmungen, aber die analytischen Urtheile nur logische Prädicate. Denn das analytische Urtheil legt

dem Subject keine neue Beſtimmung bei, die nicht ſchon in dem Begriff des Subjects liegt, und beſtimmt daſſelbe alſo nicht, obwohl es ein Prädicat vom Subject ausſagt oder auch leugnet (L. 137). Die analytiſchen Urtheile thun durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzu; dahingegen die ſynthetiſchen Urtheile zu dem Begriff des Subjects eine Beſtimmung hinzuthun. Um das Prädicat ausgedehnt im Cörper anzutreffen, darf ich den Begriff Cörper nur in ſeine Theilbegriffe: begrenzt, ausgedehnt, raumerfüllend durch Zergliederung zerfällen. Das Prädicat Anziehung iſt hingegen etwas ganz anders, als jene Theilbegriffe (C. 11).

4. Die Hinzufügung eines ſolchen Prädicats, das eine Beſtimmung iſt, giebt alſo ein ſynthetiſches Urtheil; das Ausſagen eines bloſs logiſchen Prädicats hingegen, das keine Beſtimmung iſt, giebt nur ein analytiſches Urtheil (C. 11).

5. Die Richtigkeit analytiſcher Urtheile, die ſämmtlich *a priori* ſind, beruhet auf dem Satz des Widerſpruchs. Denn man darf nur das Prädicat nach dieſem Satze aus dem Begriff des Subjects herausziehen, um ſich nicht nur der Richtigkeit, ſondern auch der Nothwendigkeit des Urtheils, die Erfahrung nicht lehren kann, bewuſst zu werden (C. 12.). Die Richtigkeit ſynthetiſcher Erfahrungsurtheile beruhet auf dem Zeugniſs der Erfahrung. Denn ob man ſchon in dem Urtheil, ein Cörper iſt ſchwer, das Prädicat der Schwere gar nicht in dem Begriff eines Cörpers überhaupt einſchlieſst, ſo lehrt doch die Erfahrung, daſs man auſser den Merkmahlen des Cörpers, die den Begriff deſſelben vollſtändig ausmachen, noch etwas von dem Cörper ausſagen könne, was nicht unter dieſen Merkmahlen befindlich iſt. Daher man nun auch

noch dieses Merkmahl *) als **Prädicat** zu dem Begriff des Cörpers überhaupt hinzufügen kann. Die Möglichkeit der Verknüpfung (Synthesis) des Prädicats der Schwere mit dem Begriff des Cörpers gründet sich also auf die **Erfahrung** (C. 12.).

6. Die **synthetischen** Urtheile *a priori* haben nun gar kein solches Hülfsmittel; hier hilft weder der Satz des Widerspruchs, noch die Erfahrung. In dem Satz z. B.: **alles, was geschieht, mufs eine Ursache haben**, ist der Begriff der **Ursache** gar nicht unter den Merkmahlen dessen, was **geschieht**, enthalten. Dafs man in diesen Sätzen aufser dem Begriff von A (z. B. dem, was geschieht) ein demselben fremdes Prädicat B (z. B. Ursache) aufzufinden glaubt, welches man damit verknüpft zu seyn erachtet, davon kann **Erfahrung** nicht der Grund seyn; weil diese Sätze nicht nur **Allgemeinheit** (**alles**), sondern auch **Nothwendigkeit** (**mufs**) aussagen (C. 12. M. I. 13.). K. ganze Critik hat nun die Absicht, die Frage zu beantworten, wie sind solche **synthetische** Urtheile *a priori* möglich, oder wie läfst sich mit einem Subject eine Bestimmung *a priori* verknüpfen?

Präformation,

s. **Educt**, 2.; **Epigenesis** und **Evolutionstheorie**.

*) **Merkmahl** und **Prädicat** sind eben so wenig **identisch** als **Bestimmung** und **Prädicat**. Alle Prädicate sind Merkmahle, aber nicht alle Merkmahle Prädicate. Wenn das Merkmahl eines Begriffs in einem kategorischen Urtheil mit einem Subject verknüpft wird, erst dann heifst es **Prädicat**. So kann ich sagen, das Prädicat ist in bejahenden Urtheilen ein Merkmahl des Subjects, es ist ein Merkmahl, das in einem kategorischen Urtheil, dies mag **bejahend** oder **verneinend** seyn, mit dem Subject verglichen wird (S. II. 113.).

Präformationssystem,

s. Präformation.

Prästabilismus,

in der Erzeugungstheorie, *praestabilismus theoriae generationis.* Unter diesem Namen versteht K. (U. 375.) diejenige Theorie der Erzeugung, dass die oberste Weltursache in die anfänglichen Producte ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht hat, vermittelst deren ein organisches Wesen seines Gleichen hervorbringt und die Species sich selbst beständig erhält. Man kann nehmlich, wenn man die Erzeugung organischer Wesen teleologisch (nach Zwecken) erklären will, entweder den Occasionalismus, oder den Prästabilismus annehmen, s. Occasionalismus. Der Prästabilismus kann wiederum auf zwiefache Art verfahren, dies giebt die Systeme der individuellen Präformation und der Epigenesis. S. Erzeugung, Evolutionstheorie und Epigenesis, auch Educt.

2. Die Verfechter der Evolutionstheorie oder individuellen Präformation theilen sich ein:

α. in Panspermisten. Sie nehmen an, dass die gleich anfänglich gebildeten Keime über die ganze Erde verbreitet seien. An ihrer Spitze steht Heraklit und Hippokrates;

β. in die Vertheidiger der Saamenthierchen. Sie nehmen an, dass die Keime gleich anfänglich in die männlichen organischen Geschö-

pfe gelegt worden und nach ihrer Entwickelung als Saamenthierchen ſichtbar werden. An ihrer Spitze ſteht Leuwenhoek;

γ. in die Vertheidiger der Keime im mütterlichen Eierſtocke. Sie nehmen an, daſs die Keime gleich anfänglich in den weiblichen Eierſtock gelegt worden, und ſich ſo nach und nach zum Ei entwickelten. An ihrer Spitze ſtehen Haller, Bonnet und Spallanzani.

Nur die Verfechter der Epigeneſis, an deren Spitze Blumenbach ſteht, haben es getroffen.

Pragmatiſch,

pragmaticus, *pragmatique*, ſ. Geſchicklichkeit, 7.; Glückſeligkeit, 4.; Imperativ, pragmatiſcher und Klugheit. Die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatiſch kann nach K. am genaueſten ſo beſtimmt werden, daſs man darunter etwas verſteht, was als Grund der Wohlfahrt gilt. Z. B. ein pragmatiſches Geſetz (Klugheitsregel) iſt ein ſolches, welches als Grund der Wohlfahrt gelten ſoll; es führt bedingte Nothwendigkeit bei ſich, und gilt nur für dieſen oder jenen Menſchen, der dieſes oder jenes zu ſeiner Glückſeligkeit zählt (C. 828. 834.). So ſind pragmatiſche Sanctionen ſolche, die aus der Vorſorge für die allgemeine Wohlfahrt flieſsen. Pragmatiſch iſt eine Geſchichte abgefaſst, wenn ſie klug macht, die Welt belehrt, wie ſie ihren Vortheil beſſer, oder wenigſtens eben ſo gut, als die Vorwelt beſorgen könne (G. 44. *). Pragmatiſche Freundſchaft, ſ. Freundſchaft, 8.

Praktisch,

practicus, *pratique*. S. Plato; Erkenntnifs, praktische; Kanon, 4; Freiheit, praktische oder moralische; Interesse, 2; Imperativ, kategorischer; Exposition, 22. ff. Die eigentliche Bedeutung des Worts praktisch ist unmittelbar Willenbestimmend; so heifst Critik der praktischen Vernunft nichts anders, als Critik desjenigen Vermögens der Vernunft, dafs sie unmittelbar den Willen bestimmen kann. Sie untersucht, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob dies nur vermittelst empirischer Vorstellung geschehe, oder ob auch reine Vernunft praktisch sei, d. i. den Willen durch ein Gesetz, das sie selbst giebt, ohne Rücksicht auf Willensbestimmung durch empirische Vorstellungen oder einen Gegenstand des Willens, unmittelbar bestimmen könne, oder wie K. sich ausdrückt, constitutive Principien *a priori* für das Begehrungsvermögen enthalte (M. II. 385. U. V.). So sind praktische Gesetze solche, die den Willen, ohne alle Rücksicht auf den Einflufs der Vorstellung des Gegenstandes auf das Begehren, unmittelbar bestimmen, s. Imperativ, kategorischer, und Interesse, 2. Praktisch ist ein Postulat, wenn es mit einer unmittelbaren Willensbestimmung verknüpft ist, z. B. alle praktische Gesetze sind, die in Ansehung dessen, was sie voraussetzen, der Freiheit des Willens (und wie sie selbst zur Triebfeder des Willens dienen, und ein rein moralisches Interesse bewirken, d. i. wie sie, und reine Vernunft durch sie, praktisch seyn können (G. 125.) nicht weiter von vorhergehenden Gründen abgeleitet werden können, aber dennoch durch das Interesse, das sie, unabhängig von Furcht und Hoffnung, mit sich führen, genug-

sam ihre praktische oder Willenbestimmende Natur bewähren (P. 78. f.), s. Postulat; Gut, höchstes. Der praktische Gebrauch der Vernunft besteht in einem solchen Gebrauch derselben, bei welchem Ueberzeugung von der Gültigkeit des kategorischen Imperativs statt findet, so dass der Wille wirklich unmittelbar von der Vernunft bestimmt wird (G. 124.). Das praktische Gut ist die Idee des absolut höchsten Endzwecks aller unserer Handlungen, weil wir, durch unmittelbare Bestimmung des Willens von der Vernunft, als vernünftige Wesen, dasselbe zum Endzweck unsrer Handlungen zu machen genöthigt werden, s. Gut, höchstes. — Was Antinomie der praktischen Vernunft heisst, und wie sie aufgehoben wird, s. Antinomie, 5. — Praktische Liebe, s. Liebe, 2.

2. Der Wille ist nehmlich das Begehrungsvermögen, in so ferne dasselbe nach Begriffen wirkt, und also eine von den mancherlei Ursachen in der Welt, welche ihre Wirkungen nach Gesetzen nothwendig hervorbringen, und daher Natursachen heissen, s. Dependenz, 4. Was nun als durch einen Willen möglich oder nothwendig vorgestellt wird, heisst praktisch-möglich oder praktisch-nothwendig; so wie, was nicht durch Begriffe möglich oder nothwendig ist, physisch-möglich oder nothwendig heisst. Diese Bedeutung des Worts praktisch ist weiter als die vorhergehende; denn es wird dabei unbestimmt gelassen, ob der Begriff, nach welchem der Wille wirkt (der Causalität des Willens die Regel giebt) ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff sei (M. II. 394. U. XII.), s. Möglichkeit, 7. *) und Nothwendigkeit, 4 und 8. Der Unterschied aber, ob dieser Begriff ein Natur- oder Freiheitsbegriff sei, ist wesentlich. Denn, ist der die Causalität des Willens bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die

Principien technisch-praktiſch; iſt es aber ein Freiheitsbegriff, ſo ſind ſie moraliſch-praktiſch. Daſs der Magnet das Eiſen an ſich zieht, iſt ein Naturbegriff, und daſs man ihn daher über Eiſenfeilſpäne halten müſſe, um dieſe Wirkung wahrzunehmen, ein techniſch-praktiſches Princip; daſs aber den Nothleidenden zu helfen Pflicht ſei, iſt ein Freiheitsbegriff, und daſs man ſich durch dieſe Pflicht und um derſelben willen bei ſeinen Handlungen ſoll beſtimmen laſſen, iſt ein moraliſch-praktiſches Princip. Hierauf gründet ſich die Eintheilung der ganzen Philoſophie in ihre zwei ſpecifiſch verſchiedenen Theile, nehmlich in die theoretiſche und praktiſche Philoſophie (U. XIII. M. II. 395.).

3. Alle techniſch-praktiſche Principien (die entweder Regeln der Kunſt und Geſchicklichkeit, *) oder Regeln der Klugheit**) ſind) betreffen die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen und heiſsen Vorſchriften, ſ. Geſchicklichkeit. Man muſs alſo eigentlich alle techniſch-praktiſche Regeln, ſo fern ihre Principien auf Begriffen, und nicht wie die der Feldmeſskunſt ***) auf Anſchauungen beruhen, als

*) Sie ſind gar nicht willenbeſtimmend.

**) Sie ſind ſinnlichen Triebfedern dienſtbar.

***) Auch die Feldmeſskunſt kann daher eigentlich nicht praktiſche Geometrie heiſsen, ſo wenig als die Experimental-Phyſik oder Chemie praktiſche Naturlehre. Eben ſo gehört die Haus- Land- und Staats-Wirthſchaft, die Kunſt des Umgangs, die Vorſchrift der Diätetik, ſelbſt nicht die allgemeine Glückſeligkeitslehre, ſogar nicht einmal die Kunſt, die Neigungen zu bezähmen und die Affecten zu bändigen, zur praktiſchen Philoſophie. Sie enthalten nur techniſch-praktiſche Corollarien der Naturwiſſenſchaft, und können daher keine Stelle in einer praktiſchen Philoſophie verlangen (U. XIV.). Sätze, welche in der Mathematik oder

Corollarien zur theoretifchen Philofophie zählen. Alle Lebensregeln, die fich auf Menfchenkenntnifs gründen, find daher Corollarien der Anthropologie, und gehören nicht zur Moral. Denn folche Regeln betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen find, fondern felbft der Wille (als Begehrungs- mithin als Naturvermögen) gehört, fofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäfs beftimmt werden kann. Diefe Regeln heifsen aber darum nicht, etwa fo wie die phyfifchen, Gefetze, fondern Vorfchriften, weil der Wille nicht blofs unter dem Naturbegriffe fteht. Der Wille fteht nehmlich auch unter dem Freiheitsbegriffe, in Beziehung auf welchen die Principien deffelben Gefetze heifsen, und den zweiten Theil der Philofophie, nehmlich den praktifchen, allein ausmachen (U. XIII. f. M. II. 396.).

4. Alle moralifch-praktifche Principien betreffen die Möglichkeit der Dinge nach Freiheitsbegriffen, und heifsen fchlechthin Gefetze. Sie fordern daher für fich ganz allein einen zweiten Theil der Philofophie, unter dem Namen der praktifchen Philofophie (U. XIV. f. M. II. 397). Ein Inbegriff praktifcher Vorfchriften macht alfo darum noch nicht einen befondern Theil der Philofophie aus, weil fie praktifch find, denn wenn fie technifch-praktifch find, fo find ihre Principien gänzlich aus der theoretifchen Erkenntnifs der Natur hergenommen. Der Inbe-

Naturlehre praktifch genannt werden, follten eigentlich technifch heifsen. Denn um die Willensbeftimmung ift es diefen Lehren gar nicht zu thun (S. 46.). Sätze aber aus der Klugheitslehre follten pragmatifche genannt werden; die Willensbeftimmung ift bei ihnen empirifch oder gefchieht durch finnliche Triebfedern (R. 19).

griff der moralisch - praktischen *) Regeln aber macht darum einen besondern Theil der Philosophie aus, weil ihr Princip (die Freiheit des Willens) gänzlich auf dem Uebersinnlichen beruht (U. XV. f. M. II. 398.).

Den Unterschied zwischen objectiv - praktischer und subjectiv - praktischer Vernunft findet man im Art. Methode im Praktischen.

Praktischer Philosoph, s. Philosoph.

Praktische Vollkommenheit, s. Vollkommenheit.

Praktische Weisheit, s. Weisheit.

Praktisches Wohlwollen, s. Wohlwollen.

Praxis,

praxis, *pratique*. Diesen Namen führt die Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle. So treiben ein Rechtsgelehrter, ein Arzt Praxis, wenn der erstere die Rechtslehre, der andre die Arzneikunst auf in der Erfahrung vorkommende Fälle anwendet. Der Begriff des Rechts ist ein auf die Praxis gestellter Begriff, heisst, er ist so gestellt, dass er sich auf die in der Erfahrung vorkommenden Fälle anwenden läst. Da es nun in der Erfahrung unzählige Fälle giebt, so kann wohl ein metaphysi-

*) Sie sind allein an und für sich selbst praktisch und haben eine unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel (R. 19).

ſches Syſtem, aber nie die Anwendung deſſelben auf die Erfahrung, erſchöpft werden, und folglich die Praxis nie zu Ende kommen (K. V. III.).

2. Bei einer Praxis müſſen Vernunftmaximen angewendet werden, ſ. Politik, daher kann die Befriedigung des bloſsen ſelbſtſüchtigen Hanges der Menſchen noch nicht Praxis genannt werden, weil dabei keine Principien angewendet werden (Z. 94.).

3. Kant lieſs im Jahr 1793 in das Septemberſtück der Berliniſchen Monatsſchrift (S. 201.) eine Abhandlung einrücken: Ueber den Gemeinſpruch: das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. Ich will hier einen kurzen Auszug aus dieſer Theorie herſetzen, aus welchem man ſich einen richtigen Begriff von dem, was Praxis und Theorie heiſst, und von dem Verhältniſs beider zu einander, wird machen können. Theorie nennt man einen Inbegriff von praktiſchen Regeln, wenn dieſe Regeln in einer gewiſſen Allgemeinheit gedacht werden, und ſo Principien ſind oder vorſtellen. Praxis heiſst nicht jede Handthierung (z. B. nicht die Befriedigung des bloſsen ſelbſtſüchtigen Hanges), ſondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks, welche als Befolgung gewiſſer im Allgemeinen vorgeſtellten Principien des Verfahrens gedacht wird (S. III. 419.). Zwiſchen der Theorie und Praxis muſs es alſo noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Uebergangs von dem Princip zu dem Fall in der Erfahrung geben. Dies iſt der Actus der Urtheilskraft ſelbſt, wem dieſe fehlt, der kann die Theorie nicht anwenden und praktiſch werden. Es kann aber auch nicht genug Theorie da ſeyn. In beiden Fällen kann ſich Niemand für praktiſch bewandert in einer Wiſſenſchaft ausgeben, und doch die Theorie ver-

achten. Ehe mag aber ein Unwiſſender die Theorie bei ſeiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgeben, als daſs ein Klügling behaupte, es laute in der Praxis ganz anders, und die Theorie habe für ſie keine Gültigkeit (S. III. 419. ff.).

4. Beſonders aber fällt in einer Theorie, welche auf den Pflichtbegriff gegründet iſt, die Beſorgniſs weg, daſs ſie für die Praxis ungültig ſei. Denn hier beruht der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemeſſenheit zu der ihr untergelegten Theorie, und es iſt hier Alles verloren, wenn eine auf den nach bisheriger Erfahrung wahrſcheinlichen Ausgang berechnete Praxis die für ſich ſelbſt beſtehende Theorie meiſtern ſoll. Dennoch wollen

a. der Privat- aber doch Geſchäfts-Mann;

b. der Staatsmann;

c. der Weltmann öfters den Schulmann mit ſeiner Theorie in ſeine Schule weiſen, als ſei er für die Praxis verdorben. Daher handelt nun K. das Verhältniſs der Theorie zur Praxis in drei Nummern ab:

a. in Anſehung der Moral überhaupt (in Abſicht auf das Wohl jedes Menſchen);

b. in Anſehung der Politik (in Abſicht auf das Wohl der Staaten) oder des Staatsrechts;

c. in Anſehung der Kosmopolitik (in Abſicht auf das Wohl der Menſchengattung im Ganzen) oder des Völkerrechts (S. III. 422. ff.).

5. I. Von dem Verhältniſs der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt; gegen Garve.

A. Kant hatte (P. 234.) die Moral für eine Wissenschaft erklärt, die da lehrt, wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen.

b. Diesen Satz drückt Garve (Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur 1. Th. S. 111.) so aus: Kant wolle, dass die Beobachtung des moralischen Gesetzes der einzige Endzweck für den Menschen sei. (Nach Kant ist das höchste Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung der Moralität des Menschen mit der Glückseligkeit desselben besteht, der einzige Endzweck des Menschen und seines Schöpfers.) S. Gut, 8. b.).

B. Kant hatte gesagt (P. 196.): das höchste Gut sei zwar der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft oder eines reinen Willens, aber das moralische Gesetz sei doch der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. S. Glaubenssache, 12. f, und Gut, höchstes, 9.

b. Diesen Satz drückt Garve (a. a. O.) so aus: der Tugendhafte strebe unaufhörlich darnach, der Glückseligkeit würdig, aber — in so fern er wahrhaft tugendhaft ist, — nie darnach, glückselig zu seyn (wenn die Worte in so fern u. s. w. heissen sollen, wenn er überhaupt nur tugendhaft ist, und also selbst da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerstritten wird, solle der Tugendhafte doch auf Glückseligkeit gar keine Rücksicht nehmen, so widerspricht dies K. Behauptungen gänzlich).

Diese Einwürfe sind also nichts als Missverständnisse (S. III. 425. ff.).

6. Auf jene polemische Behandlung des moralischen Princips folgt nun eine dogmatische Behauptung des Gegentheils. Garve spielt eigent-

lich mit der Zweideutigkeit des Worts: das Gute, f. Gutes, 3. ff. und Glückfeligkeit, 15. Hierher gehört nur Garves Behauptung (a. a. O. S. 112): ich für mein Theil geftehe, dafs ich diefe Theilung der Ideen (der Tugend und Glückfeligkeit) mit meinem Kopfe fehr wohl begreife, dafs ich aber diefe Theilung der Wünfche und Beftrebungen in meinem Herzen nicht finde; — dafs es mir fogar unbegreiflich ift, wie irgend ein Menfch fich bewufst werden kann, fein Verlangen, der Glückfeligkeit würdig zu feyn, von dem Verlangen nach Glückfeligkeit felbft, rein abgefondert — und alfo die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben. Die Antwort hierauf ift: es ift richtig, dafs kein Menfch fich mit Gewifsheit bewufst werden könne, feine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben. Dafs aber der Menfch feine Pflicht ganz uneigennützig ausüben foll, und fein Verlangen nach Glückfeligkeit völlig vom Pflichtbegriff abfondern mufs, um ihn ganz rein zu haben, deffen ift er fich mit der gröfsten Klarheit bewufst, und das Gegentheil davon ift der Tod aller Moralität. Was Garve von feinem Herzen fagt, kann nichts weiter heifsen, als jene Theilung wollte fich nur nicht zum Behuf der Speculation und zur Begreifung deffen, was unbegreiflich (unerklärlich) ift, zufammenreimen. Wenn aber Garve fagt (a. a. O.): folche feine Unterfchiede der Ideen verdunkeln fich fchon im Nachdenken über particuläre Gegenftände; aber fie verlieren fich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt: fo behauptet Kant, dafs der Begriff der Pflicht fafslicher und kräftiger fei, als jedes von der Glückfeligkeit hergenommene oder mit der Rückficht auf fie vermengte Motiv. Die Richtigkeit diefer Behauptung wird durch die gemeinfte Erfahrung beftätigt. Ueber das, was in einem Falle Pflicht fei, ift man immer weniger in Verlegenheit, und wird mehr dadurch erhoben und bis zur Begeifterung belebt, als über das, was man zu thun habe, fei-

ne Wohlfahrt zu befördern, welches nicht einmal bindet, geschweige denn erhebt und begeistert. Alles also, was in der Moral für die Theorie richtig ist, das muss auch für die Praxis gelten. In der Qualität eines durch seine eigene Vernunft gewissen Pflichten unterworfenen Wesens ist also Jedermann ein Geschäftsmann, und da er als ein solches der Schule der Weisheit nie entwächst, so kann er durch Erfahrung hierüber nie besser belehrt werden, als der Anhänger der Theorie, und etwa diesen mit stolzer Verachtung zur Schule zurückweisen (S. III. 432. ff.).

7. II. Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Staatsrecht; gegen Achenwall und Hobbes.

Das Princip der Stiftung einer bürgerlichen Verfassung ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen. Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von Jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äussern Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Jede Einschränkung der Freiheit aber durch die Willkühr eines Andern heisst Zwang. Der bürgerliche Zustand also (bloss als rechtlicher) ist auf folgende Principien *a priori* gegründet:

a. die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen;

b. die Gleichheit desselben mit jedem Andern, als Unterthan;

c. die Selbstständigkeit desselben, als Bürgers (S. III. 446. ff.).

8. Diese Principien sind Gesetze, nach denen allein eine Staatserrichtung möglich ist.

a. Das Princip der Freiheit für die Constitution eines gemeinen Wesens kann in der Formel ausgedrückt werden: Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlseyn anderer Menschen denkt) glücklich zu seyn.

b. Das Princip der Gleichheit kann in der Formel ausgedrückt werden: Ein jedes Glied des Gemeinen Wesens hat gegen jedes Andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist (darum, weil es von jenem kein Glied, sondern der Schöpfer oder Erhalter desselben ist). Die Unterthanen sind aber nur dem Rechte nach einander gleich, welche Gleichheit ganz wohl mit der gröſsten Ungleichheit z. B. der Güter (zwischen Armen und Reichen), oder des Gehorsams (zwischen Kind und Aeltern, oder Weib und Mann) u. s. w. bestèhen kann. Aber jedes Glied des Gemeinen Wesens muſs zu jeder Stufe eines Standes in demselben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen (unter Voraussetzung seines Talents, Fleiſses und Glücks). Es dürfen ihm seine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ darin nicht im Wege stehen; denn das angebohrne Recht eines Jeden im bürgerlichen Zustande ist gleich. Die Geburt ist keine That des Gebohrnen, und kann also kein Vorrecht eines Gliedes des Gemeinen Wesens erwerben.

c. Die Selbstständigkeit eines Gliedes des Gemeinen Wesens als Bürgers bestehet darin, daſs er mit allen übrigen Bürgern gleiches Recht zur Gesetzgebung hat. Ein Staatsbürger ist derjenige, der das Stimmrecht in der Gesetzgebung hat, und die dazu erforderliche Qualität ist, daſs er sein eigener Herr sei (S. III. 448.).

9. Folgerung. Die bürgerliche Gesetzgebung gründet sich auf den ursprünglichen Contract, der die bloſse Idee der Vernunft iſt, daſs jeder Geſetzgeber ſeine Geſetze ſo gebe, als ſie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entſpringen können. Achenwall ſagt (*Jus Naturae. Edit. V. Pars poſt.* §. 203. *ſeqq.*): Wenn die Gefahr des Gemeinen Weſens aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhaupts gröſser iſt, als die Gefahr von Ergreifung der Waffen gegen ihn, ſo könne das Volk von ſeinem Unterwerfungsvertrag abgehen, und das Oberhaupt entthronen. Allein dieſe Maxime würde alle rechtliche Verfaſſung unſicher machen, und den Zuſtand einer völligen Geſetzloſigkeit einführen (ſ. Politik). Nach Hobbes (*de Cive, cap.* 7. §. 14.) kann das Staatsoberhaupt dem Bürger gar nicht Unrecht thun (es mag über ihn verfügen, was es wolle; welches die entgegengeſetzte Meinung iſt). Allein dieſer Satz (ſo im Allgemeinen) iſt erſchrecklich. Alle Widerſetzlichkeit gegen das Staatsoberhaupt iſt zwar unbedingt unerlaubt, aber die Freiheit der Feder (in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfaſſung, in der man lebt) iſt eine unverlierbare Befugniſs des Staatsbürgers, die ihm, mit Vergünſtigung des Staatsoberhaupts ſelbſt, zuſtehen muſs, durch welches ihm möglich wird, das bekannt zu machen, was ihm von den Verfügungen des Oberherrn ein Unrecht gegen das Gemeine Weſen ſcheint. So giebt es alſo eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einſtimmung mit welcher keine Praxis gültig iſt. Hierwider kann nun nichts vorgebracht werden, als, es dürfe und müſſe eine oberſte bloſs nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt die Menſchen ihrer Herzenshärtigkeit halber in Ordnung halten. Allein wenn das Recht nicht gelten ſoll, ſo kann ja das Volk auch ſeine Gewalt gebrauchen, wodurch alle geſetzliche Verfaſſung unſicher werden würde. Dies iſt alſo der

Verzweiflungssprung (*salto mortale*) im Staatsrecht (S. III. 460. ff.).

10. III. Vom Verhältnifs der Theorie zur Praxis im Völkerrecht; gegen Moses Mendelssohn. Moses Mendelssohn sagt (Jerusalem, 2. Abschn. S. 44. ff.): dafs die Menschheit in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen solle, sei ein Hirngespinnst. Kant nimmt dagegen an, dafs das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Cultur und des moralischen Zwecks seines Daseyns sei. Denn es ist Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen so auf die Nachkommen zu wirken, dafs sie immer besser werden (S. III. 479. ff.).

11. Von der Vorsehung allein (weil höchste Weisheit zur Vollendung dieses Zwecks erfordert wird) können wir die Erhaltung und Beschleunigung dieses immerwährenden Fortschritts zum Besseren erwarten, weil die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen und die Vorsehung allein auf das Ganze und von da auf die Theile wirken kann. Sie wird sie endlich durch die Noth aus den beständigen Kriegen der Staaten zu einer weltbürgerlichen Verfassung zwingen, die ein rechtlicher Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht ist. Die aus den vervielfältigten Kriegen entspringende Ohnmacht der Staaten wird endlich die über Krieg und Frieden entscheidende Stimme auf das Volk bringen, und so wird die Nachkommenschaft sich mehr an das Recht halten und zum Bessern fortschreiten. Die Unterthanen sollen indessen diese Wirkungen nicht etwa erzwingen, sondern die dazu erforderlichen Umstände von der Vorsehung erwarten. Weltleute aber werden sagen, diese Theorie eines St. Pierre

und Rouſſeau gilt nicht für die Praxis. Allein in der Theorie ſoll das Verhältniſs unter Menſchen und Staaten ſo ſeyn (nach dem Rechtsprincip), und alſo muſs es auch in der Praxis ſo ſeyn können (S. III. 485. ff.).

Kant. Met. Anfangsgr. d. Rechtsl. Vorr. S. III.

Deſſ. Zum ewigen Frieden. Anh. I. ***. S. 94.

Berl. Monatsſchr. Septbr. 1793. 1. S. 201. ff.

Preis,

pretium, *prix*. So nennt man das Aequivalent, das an die Stelle eines andern Dinges kann geſetzt werden. Ein Aequivalent iſt nehmlich das, was eben ſo viel Werth hat, als das Ding, an deſſen Stelle es geſetzt wird, ſo daſs beide in Anſehung des Werths gleichgeltend ſind. Das für eine Waare zu bezahlende viele oder wenige Geld iſt ſein Preis. Die Gröſse dieſes Preiſes beſtimmt ſich nach dem zuſammengeſetzten Verhältniſs aus der Menge und dem Bedarf der Waare (G. 77.).

2. Das Aequivalent, welches an die Stelle eines Dinges geſetzt werden kann, das ſich auf die allgemeinen menſchlichen Neigungen und Bedürfniſſe bezieht, heiſst der Marktpreis. So haben Geſchicklichkeit und Fleiſs im Arbeiten einen Marktpreis, der ſich darnach beſtimmt, ob viele Menſchen das Werk oder die Arbeit, welche durch jene Geſchicklichkeit und Fleiſs hervorgebracht werden, ſchätzen, und ob viele oder wenige vorhanden ſind, die dieſe Geſchicklichkeit beſitzen und dieſen Fleiſs anwenden. Das Aequivalent für ein Ding, das einem gewiſſen Geſchmack (Wohlgefallen am blo-

ssen Spiel unserer Gemüthskräfte) gemäss ist, heisst der Affectionspreis. Witz z. B. hat einen solchen Affectionspreis. Der Preis ist also der relative Werth eines Dinges (G. 77. M. II, 105.).

3. Das Geld, s. Geld, ist eine Sache, die im Umlauf des Besitzes begriffen (*permutatio publica*), den Preis aller andern Dinge (Waaren) bestimmt, unter welche letztere sogar Wissenschaften, so fern sie Andern nicht umsonst gelehrt werden, gehören; dessen Menge also in einem Volke die Begüterung (*opulentia*) desselben ausmacht. Denn Preis ist, eben weil es der relative Werth eines Dinges ist, das öffentliche Urtheil über den Werth (*valor*) einer Sache, in Verhältniss auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des Fleisses (des Umlaufs) ist, d. h. des Geldes. Wo das Verkehr sehr gross ist, werden daher weder Gold noch Kupfer für eigentliches Geld gehalten, weil von dem erstern zum Umlaufe zu wenig, und von dem letztern zu viel da ist. Nur Silber (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt) wird deswegen im grossen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maasstab der Berechnung aller Preise genommen (K. 126.).

Priester,

clericus, *sacerdos*, *clerc*, *prêtre*. Man giebt diesen Namen den geweihten Verwaltern frommer Gebräuche. Jeder, der vermöge seiner Weihung dazu gewisse fromme Gebräuche (z. B. bei den Israeliten das Opfern, bei den Katholiken das Messelesen, bei den Protestanten das Administriren der Sacramente) zu verrichten vor an-

dern nicht Geweihten das Vorrecht hat, ist ein Priester. Man muss aber Priester nicht mit Geistlichen verwechseln; denn unter einem Geistlichen versteht man einen Lehrer der rein moralischen Religion. Man kann ein Priester und Geistlicher zugleich seyn, wie dies bei den christlichen Geistlichen der Fall ist, darum sind aber doch nicht beide Begriffe identisch (R. 152.).

Priestley,

s. Disciplin, 10. und Hume, 7. d.

Primat,

s. Interesse, 7. ff.

Princip,

s. Anfang und Grundsatz.

1. Absolutes Princip, s. Anfang, 5. ff.

2. Princip aller analytischen Erkenntniss, s. Analytisches Urtheil.

3. Princip aller synthetischen Ernis s, s. synthetisches Urtheil.

4. Princip alles äussern Rechts, s. Recht, äusseres.

5. Allgemeines Princip, s. Grundsatz, 2.

6. Apodiktisches Princip, s. Imperativ, kategorischer.

7. Affertorifch - praktifches Princip, f. Imperativ, bedingter.

8. Auswärtiges Princip (*principium peregrinum, principe péregrin*), das Princip einer Wiffenfchaft, welches auf Begriffe, die nur aufser ihr Platz finden können, gegründet ift. So ift der Begriff eines göttlichen Zwecks ein auswärtiges Princip in der Naturwiffenfchaft; denn der Begriff Gott gehört zur Theologie und nicht zur Teleologie der Natur. Wiffenfchaften — welche auswärtige Principien enthalten — legen ihren Lehren Lehnfätze (*Lemmata*) zum Grunde; das heifst, fie borgen irgend einen Begriff, und mit ihm einen Grund der Anordnung von einer andern Wiffenfchaft. Solche Lehnfätze find dann auswärtige Principien (U. 304. f. M. II. 825.).

9. Comparatives Princip, f. Anfang, 5. ff.

10. Contradictorifch - entgegengefetztes Princip, f. Oppofition.

11. Conftitutives Princip, f. Conftitutiv.

12. Princip der Affinität, f. Affinität.

13. Princip der Analogien der Erfahrung, f. Analogie der Erfahrung.

14. Princip der Anticipationen der Wahrnehmung, f. Empfindung, 5. ff.

15. Princip der Autonomie des Willens, f. Autonomie, 4. ff.

16. Princip der Axiomen der Anfchauung, f. Axiomen der Anfchauung, 3. ff.

17. Princip der Continuität der Erscheinungen, s. Continuität, 3. ff.

18. Princip der Continuität der Formen, s. Affinität.

19. Princip der Dynamik, s. Reales der Gegenstände äusserer Sinne.

20. Princip der Gleichartigkeit, s. Homogeneität.

21. Princip der Heteronomie des Willens, s. Heteronomie, 3. ff.

22. Princip der Homogeneität, s. Homogeneität.

23. Princip der Moralität, s. Sittlichkeit.

24. Princip der Selbstliebe, s. Selbstliebe.

25. Princip der Sittlichkeit, s. Sittlichkeit.

26. Princip der Specification, s. Specificationsgesetz.

27. Princip der Tugendlehre, s. Pflicht, Tugendpflicht.

28. Princip der Urtheilskraft, s. Zweckmässigkeit.

29. Princip des Geschmacks, s. Geschmack, 10. f.

30. Princip des Wollens, s. Pflicht.

31. Disparates Princip, f. Oppofition.

32. Einheimifches Princip (*principium domefticum, principe domeftique*), das Princip einer Wiffenfchaft, das derfelben innerlich ift. So ift der Begriff eines Naturzwecks ein einheimifches Princip der Naturwiffenfchaft; denn wir finden in der Natur und dem Laufe der Erzeugungen folche Producte, die als Naturzwecke betrachtet werden müffen (U. 304.).

33. Empirifches Princip, f. Grundfatz, empirifcher.

34. Formales, logifches Princip (*principium formale, principe formal*), dasjenige Princip, durch welches die Vernunft überhaupt, d. i. ohne Rückficht auf gewiffe Gegenftände beftimmt, was fich denken läfst (Originalideen, §. 41. S. 13.). So ift der Satz des Widerfpruchs das formale Princip alles Denkens, Urtheilens und Schliefsens, ohne Ausnahme und ohne Rückficht auf einen Gegenftand. Was alfo mit diefem Princip nicht beftehen kann, ift offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke) (Schultz Prüfung, 2. Th. §. 57. S. 129), f. Analytifche Urtheile, 10. ff. Eben fo ift der Satz: ein jeder Satz mufs einen Grund haben, ein formales Princip. Das macht nehmlich den Satz zu einem Satze. Der Satz ift nehmlich ein affertorifches Urtheil. In dem bedingten Satze: wenn ein Körper einfach ift, fo ift er unveränderlich, ift ein Verhältnifs zweier Urtheile: wenn ein Cörper einfach ift, und, fo ift er unveränderlich. Aber keines diefer Urtheile ift ein Satz, denn fie find beide nur problematifch, oder fagen nur Möglichkeit, nicht, wie die affertorifchen Urtheile, Wirklichkeit aus. Nur die Confequenz des Urtheils: fo ift er unveränderlich,

aus dem Urtheile, wenn ein Cörper einfach ist, macht den Satz aus, denn sie ist assertorisch oder sagt Wirklichkeit aus. Das Urtheil: einige Cörper sind einfach, mag immer widersprechend seyn, es kann gleichwohl doch aufgestellt werden, um zu sehen, was daraus folgen würde, wenn es als Assertion, d. i. als Satz ausgesagt würde. Ein gegründetes Urtheil und ein Urtheil das Wirklichkeit aussagt, ist aber identisch. Da nun der Satz ein Urtheil ist, das Wirklichkeit aussagt, so ist es auch ein gegründetes Urtheil; folglich folgt der Satz: ein jeder Satz muss einen Grund haben, oder gegründet seyn, aus dem Satz des Widerspruchs. Denn ein Satz, der nicht gegründet wäre, würde kein Satz seyn. Man kann also den Satz; ein jeder Satz muss einen Grund haben, das allgemeine, logische oder formale Princip der Sätze nennen, und er ist, wie wir gesehen haben, dem Satz des Widerspruchs untergeordnet, oder wird aus ihm bewiesen. Die formalen Principien abstrahiren gänzlich von allem, was die Möglichkeit des Gegenstandes betrifft, und gehen bloss auf die formalen Bedingungen der Urtheile (E. 15. ff.).

35. Höheres Princip (*principium superius, principe superieur*), ein solches Princip, das andere Principien unter sich hat. So ist der Satz des Widerspruchs ein höheres Princip, als der formale Satz des Grundes, s. Princip, formales (U. XXI.).

36. Logisches Princip, s. Princip, formales.

37. Materiales Princip (*principium materiale, principe materiel*), dasjenige Princip, welches die ursprüngliche Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniss ist, die in Beziehung auf ge-

wisse Gegenstände steht (Originalideen, §. 45. S. 14.). Alle materiale Principien setzen die Denkbarkeit der Gegenstände voraus, denn was nicht denkbar ist, das ist überhaupt kein Gegenstand. Etwas denken können, ist aber noch nicht hinreichend zur Möglichkeit des Gegenstandes. Dazu gehören materiale Principien. So ist der Grundsatz der Causalität: ein jedes Ding muss seinen Grund haben, ein materiales Princip. Ein materiales Princip muss etwas über die Objecte und ihre Möglichkeit bestimmen (E. 16. f.).

38. Metaphysisches Princip (*principium metaphysicum, principe de metaphysique*), dasjenige Princip, welches die Bedingung *a priori* vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empirisch gegeben seyn muss, *a priori* weiter bestimmt werden können. So ist es ein metaphysisches Princip der Erkenntniss der Cörper, als Substanzen und als veränderlicher Substanzen, dass ihre Veränderung eine äussere Ursache haben müsse; weil hier ein empirischer Begriff, nehmlich der eines Cörpers, als eines beweglichen Dinges im Raum, gegeben ist; aber, dass der Körper eine äussere Ursache seiner Veränderung, der Bewegung, haben müsse, völlig *a priori* eingesehen werden kann. Das Princip der praktischen Zweckmässigkeit der Natur, dass nehmlich der freie Wille sich so bestimmen kann, dass es ihm aus freiem Willen nach Zwecken zu handeln in der Natur möglich ist, oder die Gegenstände des Wollens diesen Zwecken gemäss seyn müssen, liegt in der Idee der Bestimmung eines freien Willens, weil der freie Wille sich doch wozu bestimmen, und dies also auch für möglich halten muss. Dies Princip ist aber metaphysisch; weil der Begriff eines Begehrungsvermögens, als eines Willens, doch em-

pirifch gegeben werden mufs; aber dennoch ein Princip *a priori* ift, weil es keiner weitern Erfahrung bedarf, um die Verbindung des Prädicats, dafs es für den Willen zweckmäfsige Gegenftände geben mufs, mit dem empirifchen Begriff des Subjects eines Willens einzufehen; fondern diefe Verbindung völlig *a priori* eingefehen werden kann (U. XXIX. M. II. 418. *)).

39. Moralifch - praktifches Princip, f. Praktifch und Expofition, 22. ff.

40. Objectives Princip (*principium objectivum, princip objectif*), ein folches Princip, das auf Objecte geht, und beftimmt, wie die Objecte befchaffen feyn müffen. Dergleichen objective Principien find z. B. die Verftandesgrundfätze, als der, dafs jede Veränderung eine Urfache haben mufs; denn diefer Satz beftimmt, dafs alle Veränderungen der Erfcheinungen oder Erfahrungsobjecte aus etwas erfolgen, woraus fie nothwendig erfolgen müffen, und woraus fie allgemein nach einer unveränderlichen Regel erfolgen. Ein folches objectives Princip ift es auf unbeftimmte Art (*principium vagum, principe vague*), wenn es ein folches ift, das als blofs regulativer Grundfatz und Maxime den empirifchen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verftand nicht kennt, ins Unendliche (Unbeftimmte) befördert und befeftigt, ohne dabei jemals den Gefetzen des empirifchen Gebrauchs im Min-

*) Dies 418. Marginale mufs hiernach fo geändert werden: Statt formalen, in der erften Zeile, mufs es, praktifchen, heifsen; und ftatt: diefes Princip ift aber auch, in der fünften Zeile mufs es heifsen: das Princip der praktifchen Zweckmäfsigkeit der Natur ift aber u. f. w.

deſten zuwider zu ſeyn (C. 708.). S. Anfang, 17. Ein ſolcher regulativer Grundſatz iſt z. B. die Idee eines Weltganzen, oder alle Erſcheinungen zuſammen als ein einziges zuſammenhängendes und vollendetes Ganze zu betrachten. Wenn nun die Vernunft zur Unterſuchung der Erfahrungsgegenſtände angewandt wird, ſo bringt uns die Idee vom Weltganzen unter andern auf die Vorſtellung des Zuſammenhangs aller Weltcörper unter einander durch Centralcörper. Der Verſtand kennt davon nichts, weil ſein Geſchäft nur iſt, die Erſcheinungen unter Geſetze zu bringen, aber nicht die dadurch entſtehenden Reihen der Erſcheinungen zu vollenden. Nur die Vernunft, die auf Vollendung jeder ſolchen Reihe dringt, durch ihre regulativen Grundſätze, kann uns alſo vorſtellen, daſs ein Weltganzes ſei, welches darin beſtehe, daſs eine Anzahl Himmelscörper (z. B. Trabanten der Planeten) ſich um einen Centralcörper (ihren Hauptplaneten) bewegen; daſs dieſer Centralcörper (der Hauptplanet) ſich mit ſeinen um ihn laufenden Cörpern (den Trabanten) und mehrere ſolche (Trabanten-) Syſteme zuſammen um einen gröſsern Centralcörper (die Sonne), daſs mehrere dieſer gröſsern (Sonnen-) Syſteme wieder um einen gröſsern (vielleicht dunkeln) Centralcörper ſich bewegen, und ſo ins Unendliche, eigentlich Unbeſtimmte, fort, bis ſie zuletzt Milchſtraſsen und Syſteme von Milchſtraſsen bilden, wodurch der Erfahrung und ihren Geſetzen gar kein Eintrag geſchieht, ſondern vielmehr die Beobachtung durch dieſe Idee geleitet wird.

41. Praktiſches Princip, ſ. Imperativ, 2.

a. Apodiktiſch-praktiſches Princip, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

b. Affertorifch - praktifches Princip, f. Imperativ, bedingter.

c. Formales praktifches Princip (*principium formale practicum, principe formel de pratique*), ein folches praktifches Princip, das von allen fubjectiven Zwecken abftrahirt (G. 64.). So ift der kategorifche Imperativ: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannft, dafs fie ein allgemeines Gefetz werde, ein formales praktifches Princip, denn es ift dabei von keinen Zwecken des Handelnden die Rede.

d. Materiales praktifches Princip, f. Expofition, 25. u. 31.

e. Objectiv - praktifches Princip, f. Maxime, 6. u. Imperativ.

f. Problematifch - praktifches Princip, f. Gefchicklichkeit, 5. ff. u. Gebot, 3.

g. Subjectiv - praktifches Princip, f. Maxime, 2. 6. u. Selbftliebe.

h. Technifch - praktifches Princip, f. Gefchicklichkeit, 7.

42. Regulatives Princip, f. Maxime, 4. f.

a. Regulatives Princip der Vernunft, f. Regulativ.

b. Regulatives Princip des Verftandes, f. Regulativ.

43. Princip, fchlechthin, f. Anfang, 5. ff.

44. Sittlichkeitsprincip, ſ. Sittlichkeitsprincip.

45. Subjectives Princip, ſ. Maxime, 2. 6.

46. Synthetiſches Princip, ſ. Tugendlehre.

47. Theoretiſches Princip, ſ. Geſchicklichkeit, 4.

48. Transſcendentales Princip, ſ. Transſcendental.

Privatklugheit,

ſ. Klugheit, 3.

Probabilismus,

ſ. Gewiſſen, 2.

Probirstein

der Wahrheit der Regeln, ſ. Hypothetiſch, 5.

Problematiſch,

ſ. Function, 14, 22. u. Gemeinſchaft, 4. Geſchicklichkeit, 5. ff. u. Gebot, 3. Begriff, 20. a.

Product,

ſ. Educt, 3. f. Man nennt aber auch das Kunſtwerk, d. h. denjenigen Gegenſtand, den eine von der Materie (den Theilen) deſſelben unterſchiedene vernünftige Urſache hervorgebracht hat, ein Product dieſer Urſache (U. 290.), ſ. Zweck.

Productive

Einbildungskraft, ſ. Einbildungskraft, 3.

Progreſſive

Lehrart, ſ. Methode, ſynthetiſche.
Progreſſive Syntheſis, ſ. Syntheſis.

Progreſſus,

Fortſchritt, (*progreſſus, progrès*). Dieſen Namen führt der Fortgang von der Bedingung zum Bedingten (C. 539.), z. B. in der Reihe der Zeugungen der Fortgang von den Eltern zu den Kindern. Man bedient ſich, um die Syntheſis einer niemals vollſtändigen Reihe genau zu beſtimmen, zweier Ausdrücke: Progreſſus ins Unendliche (*in infinitum*) und Progreſſus ins Unbeſtimmte (*in indefinitum*). Des erſten Ausdrucks bedienen ſich die Mathematiker. Es giebt nehmlich in der Arithmetik Reihen, worunter man eine Menge von Gröſsen verſteht, deren jede nach einem gewiſſen allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt wird (Käſtner Analyſ. endl. Gröſsen, §. 9.). So iſt z. B. 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, ... eine ſolche Reihe, denn es iſt

eine Menge von Gröſsen, die alle nach dem gemeinſchaftlichen Geſetz beſtimmt werden, daſs die folgende immer das Doppelte der vorhergehenden iſt. Von einer ſolchen Reihe ſagt nun der Mathematiker, ſie gehe ins Unendliche fort, und verſteht darunter, man komme niemals an eine Grenze, niemals dahin z. B., daſs man in der zum Beiſpiel angegebenen Reihe nicht mehr eine Gröſse angeben könne, welche das Doppelte der vorhergehenden ſei. Dieſes bezeichnen ſie durch die Reihe Puncte die ſie beliebig hinter eine dieſer Gröſsen, z. B. hier hinter 256, ſetzen. Die Philoſophen, z. B. Wolf (*Ontologia*, §. 824) und Baumgarten (Metaphyſik, §. 169.), wollen nur den Ausdruck Progreſſus ins Unbeſtimmte (*in indefinitum*) gelten laſſen. Sie haben eine eigene Bedenklichkeit, die ihnen eine ſolche Unterſcheidung anrieth, und ſagen, das Unendliche in der Mathematik ſei nur imaginär, um daſſelbe allein für Gott, der allein unendlich ſei, zu vindiciren. Daher machen ſie dieſen Unterſchied zwiſchen dem eigentlichen Unendlichen (*infinitum*) und dem mathematiſchen Unendlichen (*indefinitum*, *infinitum imaginarium et mathematice tale*) (C. 538. M. I. 618.).

2. Von einer geraden Linie und eben ſo von einer ſolchen Reihe, als ich zum Beiſpiel (in 1.) angeführt habe, iſt es ganz gleichgültig, ob man ſagt: ſie könne ins Unendliche oder unbeſtimmbar weit verlängert werden; beides iſt richtig. Hier würde es eine leere Subtilität ſeyn, beides zu unterſcheiden; und ſo iſt es mit jedem Progreſſus, er geht ins Unendliche (M. I. 619.). Es iſt freilich richtiger, wenn man ſagt: ziehet eine Linie unbeſtimmbar weit, als ziehet ſie ins Unendliche fort. Denn unbeſtimmbar weit bedeutet, macht ſie ſo lang, als ihr wollt. Ins Unendliche aber bedeudet eigentlich, ihr ſollt niemals aufhören, ſie

zu verlängern, welches doch hierbei nicht die Abſicht iſt. Wenn aber vom können (in der reinen Anſchauung) die Rede iſt, ſo iſt der letztere Ausdruck ganz richtig, denn ihr könnt ſie ins Unendliche immer gröſser machen. Und ſo verhält es ſich in allen Fällen, wo man vom Progreſſus ſpricht; dieſer mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erſcheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar kann man in abſteigender Linie der Zeugung, d. i. von Vater auf Sohn, ohne Ende fortgehen, und auch ganz wohl denken, daſs die Reihe wirklich in der Welt ſo fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals abſolute Totalität (Vollſtändigkeit) der Reihe, weil ſolche nicht als Bedingung und gegeben vorausgeſetzt, ſondern nur als ein angeblich Bedingtes ohne Ende hinzugeſetzt wird (C. 539. f.), ſ. Geben, 6.

Ganz anders verhält es ſich mit dem Fortſchritt im Moraliſchen. Einem vernünftigen aber endlichen Weſen iſt z. B. nur der Progreſſus ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der moraliſchen Vollkommenheit, und nicht die endliche Erreichung derſelben, möglich. Hier iſt ins Unendliche nicht einerlei mit ins unbeſtimmbar Weite. Da nun vom Moraliſchen die Rede iſt, ſo giebt es hier zwei Seiten, nehmlich die Betrachtung des Moraliſchen in der Sinnenwelt, und die Betrachtung deſſelben als Beſchaffenheit eines Weſens mit freiem Willen, d. i. eines ſolchen, welches in Anſehung ſeines Willens nicht dem Geſetz der Nothwendigkeit in der Welt der Erſcheinungen (der Natur) unterworfen iſt, ſondern zu einer intelligibeln Welt (der Dinge an ſich) gehört. Die abſolute Totalität iſt in der Sinnenwelt nirgends zu finden, denn ſie iſt eine Vernunftidee; da ſie die Vernunft aber doch in Anſehung der moraliſchen Vollkommenheit, unter dem Namen der Heiligkeit,

von uns fordert. ſo muſs ſie in der Zeit, einer Bedingung der Sinnenwelt, als eine endloſe oder unendliche Reihe betrachtet werden; die aber in der intelligibeln Welt, wo die Zeit wegfällt, ein abſolutes Totum, ein unbedingt vollendetes Ganze, iſt. Wir müſſen uns nehmlich nothwendig vorſtellen, daſs der Unendliche, für den die Zeitbedingung nichts iſt, in der ins Unendliche fortgehenden Reihe des Wachsthums im Guten das Ganze (die Totalität) der Angemeſſenheit zu dem moraliſchen Geſetz ſiehet. Das endliche Geſchöpf aber betrachtet dieſe Vollkommenheit in der Zeit, und findet ſie daher in keinem Zeitpunct ſeines Daſeyns erreichbar. Als Ding an ſich hingegen muſs die moraliſche Vollkommenheit (Heiligkeit) ein vollendetes Ganze und nicht bloſs, wie das in den Sinnen befindliche, nur ſo weit vorhanden ſeyn, als unſere Wahrnehmung reicht. In der ſinnlichen Anſchauung der endlichen Weſen alſo iſt die Heiligkeit derſelben ein Progreſſus ins Unendliche; in der intellectuellen Anſchauung Gottes hingegen ein vollendetes Ganze (P. 221.).

Prolegomena,

prolegomena, *prolégomènes*. Dieſen Namen führen Vorübungen, welche anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wiſſenſchaft wo möglich zu Stande zu bringen (P. 39.). Der Name iſt griechiſch, und bedeutet das, beim Vortrage der Wiſſenſchaft, Vorauszuſchickende, oder was wir im Deutſchen auch die Einleitung nennen.

2. Kant hat ſolche Vorübungen zur Metaphyſik, als Wiſſenſchaft, geſchrieben, und es iſt die Frage, wie ſich dieſe Vorübungen, die er Prolegomena nennt, von denen, die Critik

der reinen Vernunft genennt werden, unterſcheiden. Denn beide ſind Propädeutiken oder Vorübungen zur Metaphyſik; beide unterſuchen das Vernunftvermögen. Man findet dieſe Frage beantwortet im Art. Critik der reinen Vernunft, 11. Dieſe Prolegomena aber ſind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, ſondern für künftige Lehrer geſchrieben, und ſollen nicht den Vortrag der Metaphyſik anordnen, ſondern dieſe Wiſſenſchaft erſt erfinden helfen (Pr. 3.).

3. Dieſe Prolegomena ſind auch nicht für ſolche Gelehrte geſchrieben, denen die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt ihre Philoſophie iſt. Dieſe können ja der Welt nicht eher von dem Geſchehenen Nachricht geben, als bis diejenigen werden eine Metaphyſik zu Stande gebracht haben, die aus der reinen Vernunft ſelbſt ſchöpfen. Sonſt wird, ihrer Meinung nach, gemeiniglich nichts geſagt, was nicht ſchon ſonſt geſagt worden iſt, und in der That haben ſie auch gewiſſermaſsen nicht ganz unrecht; denn wie ſollte nicht zu jedem Neuen etwas altes Aehnliches gefunden werden, da der menſchliche Verſtand über unzählige Gegenſtände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weiſe geſchwärmt hat (Pr. 3. f.).

4. Dieſe Prolegomena ſind ferner dazu geſchrieben, daſs der ſelbſtdenkende Leſer gänzlich überzeugt werde, ohne die Befriedigung der in den Prolegomenen geäuſserten Forderungen könne es gar keine Metaphyſik geben. Bis auf Kant fehlte es aber an dieſer Befriedigung, alſo hat es vor Kant noch keine Metaphyſik gegeben. Da ſie aber doch eine Forderung der Vernunft iſt, ſo muſs eine neue Geburt derſelben unausbleiblich erfolgen (Pr. 6.).

5. Die Critik der reinen Vernunft, welche das reine Vernunftvermögen in ſeinem ganzen

Umfange und seinen Grenzen darstellt, bleibt immer das Hauptwerk, welches alles erschöpft, was zur Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft nöthig ist. Die Prolegomena stehen zwischen dieser Critik, als der Grundlage der Wissenschaft, auf die sie sich als Vorübungen der Wissenschaft beziehen, und der Wissenschaft selbst in der Mitte. Jene Critik ist die Wissenschaft der Vernunftprüfung selbst; diese Prolegomena geben nur eine Uebersicht der Hauptgründe und Resultate, und beziehen sich immer auf die Critik selbst. Die Critik geht systematisch zu Werke, indem sie in einem aneinander hängenden Gange fortschreitet; die Prolegomena heben nur die Hauptmomente heraus, obwohl in der nehmlichen Folge. In der Critik steht die ganze Vernunftprüfung in ihren kleinsten Theilen vollständig da, in den Prolegomenen findet sich nur das, was vornehmlich durch seine Wichtigkeit einleuchtet. Aber wozu dies, möchte man fragen; weil die Critik der reinen Vernunft allerdings schwer zu verstehen ist. Die Critik ist ferner so weitläuftig, daſs nicht ein Jeder sie durchzudenken Lust haben möchte. Die Dunkelheit der Critik rührt aber zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans her, bei welcher man die Hauptpuncte nicht wohl übersehen kann, auf die es bei der Untersuchung ankommt. Da nun diese Beschwerde gerecht ist, so sollen die Prolegomena derselben abhelfen, und so zu einer Uebersicht der ganzen Critik verhelfen (Pr. 15. f.).

6. Bei der Behandlung der Wissenschaften ist es gewöhnlich, daſs man ihnen nur ein neues Kleid anzieht. So möchte der gröſste Theil der Leser und Nichtleser der Critik sich von derselben zum voraus eben diese Vorstellung machen (es sei nach jener Gellertschen Fabel immer der alte Hut, nur in einer neuen Form). Die Prolegomena sollen nun dem Leser zu der Einsicht

verhelfen, dafs die Critik eine ganz neue Wiffenfchaft enthält. Ein Wink von Hume hat zwar zu diefer Wiffenfchaft die Veranlaffung gegeben, aber er felbft ahndete nicht einmal etwas von einer dergleichen möglichen förmlichen Wiffenfchaft, fondern ergab fich gänzlich dem Skepticismus, und behauptete, Metaphyfik als Wiffenfchaft *) fei gar nicht möglich, f. Hume. Kant hingegen behauptet, Metaphyfik als Wiffenfchaft fei möglich, aber ehe man fie als ein Syftem erbaue, müffe man erft das Vernunftvermögen prüfen, aus welchem fie entfpringt (Pr. 16. f.).

7. Die Critik der reinen Vernunft ift durchaus nach fynthetifcher Lehrart abgefafst, in den Prolegomenen hingegen ift der Plan nach analytifcher Methode angelegt, nach welchem man bei der Vernunftprüfung verfahren kann. Wer nun die Prolegomena felbft wiederum dunkel findet, der kann zu allem möglichen Talent haben, aber das Talent der Nachforfchung durch lauter abgezogene Begriffe geht ihm ab. Er follte aber dann auch nicht in Fragen der Metaphyfik den Meifter fpielen, und dreift entfcheiden (Pr. 20. ff.).

Kant. Prolegom. S. 2. f. — S. 9 — S. 15. ff. — S. 20 — §. 4. S. 39.

Profyllogismus,

profyllogismus, profyllogifme. Diefen Namen, der eigentlich einen Vorfchlufs bedeutet, führt derjenige Schlufs in einer Reihe von

*) Nehmlich in pofitiver Bedeutung; denn er nannte feine Behauptung: alle Erkenntniffe *a priori* wären nichts als falfch geftempelte Erfahrungen, welches eben fo viel heifst, als es gebe keine pofitive Metaphyfik, felbft Metaphyfik, und legte ihr einen hohen Werth bei (Pr. 9.).

Schlüſſen, der die Prämiſſe eines andern Schluſſes zur Concluſion hat; ſo daſs der letztere eine Folge des erſtern als ſeines Grundes iſt. Eben ſo heiſst derjenige Schluſs in einer Reihe von Schlüſſen, deſſen Prämiſſe die Concluſion eines Proſyllogismus iſt, ſo daſs der letztere ein Grund des erſtern als ſeiner Folge iſt, ein Epiſyllogismus, welches einen Nachſchluſs bedeutet (L. 209.).

2. Beiſpiel.

a.

Prämiſſen {
Oberſatz: Alle Menſchen ſind endliche Weſen;
Unterſatz: Cajus iſt ein Menſch;
}

Concluſion: Alſo iſt Cajus ein endliches Weſen.

b.

Prämiſſen {
Oberſatz: Alle endliche Weſen ſind ſinnliche Weſen;
Unterſatz: Cajus iſt ein endliches Weſen;
}

Concluſion: Alſo iſt Cajus ein ſinnliches Weſen.

c.

Prämiſſen {
Oberſatz: Alle ſinnliche Weſen ſtreben nach Glückſeligkeit;
Unterſatz: Cajus iſt ein ſinnliches Weſen;
}

Concluſion: Alſo ſtrebet Cajus nach Glückſeligkeit.

3. Erläuterung des Beiſpiels. Die Schlüſſe a, b und c machen eine Reihe von

Schlüssen aus. Man kann nun in dieser Reihe auf eine doppelte Art im Schliessen fortschreiten, entweder von den Gründen herab zu den Folgen, nach der Ordnung a, b, c; oder von den Folgen hinauf zu den Gründen, nach der Ordnung c, b, a. Das letzte geschieht durch die Prosyllogismen b und a. Von dem Schluss c ist nehmlich diejenige Prämisse, welche der Untersatz heisst: Cajus ist ein sinnliches Wesen, die Conclusion des Schlusses b, darum heisst der Schluss b der Prosyllogismus vom Schluss c, und der Schluss c der Episyllogismus des Schlusses b, weil seine eine Prämisse die Conclusion jenes Prosyllogismus ist. Eben so ist der Untersatz oder die zweite Prämisse des Schlusses b: Cajus ist ein endliches Wesen, die Conclusion des Schlusses a. Darum ist a ebenfalls ein Prosyllogismus von b, und b ein Episyllogismus von a; und so kann nun auch ein Schluss durch seinen Obersatz mit einem andern zusammenhängen, dessen Conclusion dieser Obersatz ist. Eine solche aus zwei, drei oder mehrern Schlüssen bestehende Reihe heisst ein zusammengesetzter, ein einziger aus den beiden Prämissen und der Conclusion bestehender Schluss hingegen, ein einfacher Schluss. Ein zusammengesetzter Schluss, in welchem die mehrerern Vernunftschlüsse durch Subordination, d. h. als Gründe und Folgen mit einander verbunden sind, wird *ratiocinatio polysyllogistica* oder eine Kette von Vernunftschlüssen genannt.

Man kann sie ganz allgemein durch folgendes Schema vorstellen:

I.	M ist N;	II.	N. ist P.
	A ist M;		A ist N;
	A ist N;		A ist P.
IV.	P. ist Q;	IV.	Q ist B;
	A ist P;		A ist Q;
	A ist Q.		A ist B.

u. s. w.

Man kann hieraus eine Schlufskette (*sorites*) machen, welche fo ausfieht:

A ift M;
M ift N;
N ift P;
P ift Q;
Q ift B;
―――――――――
Alfo A ift B.

Da jede Prämiffe die Conclufion aus zwei andern Prämiffen feyn mufs, fo ftellt folgende Figur den ganzen Zufammenhang vor; wo unter jedem Satze die zwei Prämiffen ftehen, aus welchen erfolgt:

Seite des Abfteigens oder des Bedingten

A ift B

A ift Q — Q ift B

A ift P — P ift Q — Q ift R — R ift B.

A ift N — N ift P — P ift S — S ift Q — Q ift T — T ift R — R ift V — V ift B.

A ift M - M ift N — N ift W - W ift P — P ift X - X ift S — S ift Y - Y ift Q — Q ift U - U ift T — T ift Z - Z ift R — R ift K - K ift V — V ift L - L ift B.

u. f. w.

Seite des Auffteigens oder der Bedingungen (Lambert Organon 1. Th. §. 295. f. u. 300.).

(L. 209.).

4. Im Vernunftfchlufs gelangt man alfo durch eine Reihe von Bedingungen, welche die Prämiffen heifsen, zu einer Erkenntnifs, welche die Conclufion genannt wird, die durch die *ratiocinatio polyfyllogiftica* immer weiter fortgefetzt werden kann. Diefes ift aber fowohl bei den kategorifchen als hypothetifchen Schlüffen möglich. Schlüffe heifsen nehmlich kategorifch oder hypothetifch, je nachdem der Oberfatz ein kategorifches oder hypothetifches Urtheil ift, welches an dem gegebenen Exponenten diefer Urtheile zu fehen ift. Diefer Exponent ift das Zeichen, welches das Kategorifche oder Hypothetifche des Urtheils ausdrückt. Der Exponent des kategorifchen Urtheils ift die Copula ift, die in demfelben ohne allen Zufatz Subject und Prädicat mit einander verknüpft, fo dafs dabei weder wenn, noch fo, noch oder, kurz gar keine Bedingung dabei fteht. Das gegebene Beifpiel enthält folglich blofs kategorifche Schlüffe. Der Exponent des hypothetifchen Urtheils ift die darin befindliche Confequenz, in fo fern fie durch die Wörter wenn und fo ausgedrückt wird, z. B. wenn alle Cörper zufammengefetzt find, fo find fie theilbar. Man kann alfo in kategorifchen und hypothetifchen Vernunftfchlüffen die Reihe der Schlüffe fowohl auf der Seite der Bedingungen, durch Profyllogismen, oder auf der Seite des Bedingten, durch Epifyllogismen, in unbeftimmte Weiten (*in indefinitum*) fortfetzen; jene heifst die auffteigende, diefe die abfteigende Reihe der Vernunftfchlüffe (C. 387.).

5. Mit der Reihe der Profyllogismen verhält es fich aber ganz anders als mit der Reihe der Epifyllogismen. Denn, in der auffteigenden Reihe der Vernunftfchlüffe ift die Conclufion immer nur bedingt gegeben, nehmlich unter der Bedingung der Prämiffen, welche aber wieder Con-

clufionen aus andern Prämiffen der Profyllogismen find. Die Conclufion in 2. c. dafs Cajus nach Glückfeligkeit ftrebt, ift nur unter den Bedingungen in den beiden Prämiffen richtig, von denen der Unterfatz wieder die Conclufion aus den Prämiffen in b ift. Folglich kann man zu der Erkenntnifs in einer Conclufion vermittelft der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigftens unter der Vorausfetzung, dafs alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen (alle Prämiffen aller Profyllogismen) gegeben find. Auf der Seite der Bedingungen fordert man alfo Totalität; denn nur unter der Vorausfetzung aller Prämiffen aller Profyllogismen ift das Urtheil in der Conclufion eines Vernunftfchluffes *a priori* möglich, weil, wenn nur eine diefer Prämiffen fehlte, es damit an einem der Möglichkeit diefer Conclufion fehlen würde. Auf der Seite des Bedingten ift es dagegen ganz anders; denn die Folgerungen aus einer Conclufion, die wieder zur Prämiffe eines Epifyllogismus gemacht wird, bilden nur eine werdende, aber nicht eine fchon ganz vorausgefetzte, oder eine gegebene Reihe; mithin wird hier nur ein potentialer (logifch-möglicher, nicht fchon wirklicher) Fortgang gedacht. Daher, wenn eine Erkenntnifs (in einer Conclufion) als bedingt (durch Prämiffen) angefehen wird, fo ift die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen (der Prämiffen in den Profyllogismen) in auffteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzufehen. Wie weit der Fortgang von einer Erkenntnifs fich aber *a parte pofteriori* (in abfteigender Linie erftrecke, kann der Vernunft ganz gleichgültig feyn, indem die Conclufion durch ihre Gründe *a parte priori* (die Prämiffen in auffteigender Linie) fchon hinreichend beftimmt und gefichert ift. Es mag nun feyn, dafs auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämiffen ein Erftes habe, oder *a parte*

priori ohne Grenzen fei: fo mufs fie doch Totalität der Bedingungen enthalten, wenn wir auch nie bis zu jenem Erften gelangen follten. Diefes ift eine Forderung der Vernunft, die ihr Erkenntnifs als *a priori* beftimmt und als nothwendig ankündigt, entweder an fich felbft, und dann bedarf es keiner Gründe (wie z. B. in den mathematifchen Axiomen), oder als abgeleitet, dann mufs es in der Reihe feiner Gründe einen absolut erften, oder Grund an fich felbft geben, der weiter keiner Gründe bedarf, und fo doch die ganze Reihe felbft unbedingter Weife oder an fich febft wahr feyn (C. 388. M. I., 436.).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. I. Buch. II. Abfchn. S. 387. ff.

Pfychologie,

Seelenlehre (C. 395.), Pfychologie des innern Sinnes, *pfychologia*, *pfychologie*. Unter diefem Namen kann man die ganze Erkenntnifs vom denkenden Subject zufammenfaffen, und daraus eine Wiffenfchaft (im weitern Sinne des Worts) alles desjenigen bilden, was im innern Sinne zu finden feyn mufs und zu finden ift (C. 391.). Sie ift ein Theil der Phyfik im weiteren Sinne, f. Phyfik.

2. Die Philofophie über das denkende Subject, welches man Seele nennt, fufst fich entweder auf Gründe der Erfahrung, dann heifst fie empirifche Pfychologie, oder fie trägt ihre Lehren lediglich aus Principien *a priori* vor, und wird rationale oder reine Pfychologie genannt. Bei der empirifchen Pfychologie liegt innere Erfahrung zum Grunde, nehmlich über die denkende Natur des Menfchen; fie ift alfo Erkenntnifs *a pofteriori*, oder aus dem durch den innern

Sinn Gegebenen (Pr. 24.). Sie muſs aber jederzeit von dem Range einer eigentlich ſo zu nennenden Naturwiſſenſchaft entfernt bleiben, weil Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes nicht anwendbar iſt, und weil ſie in ihr das Mannigfaltige der innern Beobachtung nur durch bloſse Gedankentheilung von einander abſondert, nicht aber abgeſondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject ſich unſern Verſuchen der Abſicht angemeſſen von uns unterwerfen läſst, und ſelbſt die Beobachtung an ſich ſchon den Zuſtand des beobachteten Gegenſtandes alterirt und verſtellt. Sie kann daher nur Naturbeſchreibung der Seele, aber nicht Seelenwiſſenſchaft, ja nicht einmal pſychologiſche Experimentallehre werden (N. XI.). Man kann dieſe empiriſche Pſychologie auch Anthropologie des innern Sinnes nennen, und ſie iſt die Kenntniſs unſers denkenden Selbſt im Leben, eine theoretiſche Erkenntniſs, die aus der Beobachtung unſrer ſelbſt geſchöpft wird, ſ. Anthropologie. Wolf hat zuerſt zwiſchen empiriſcher und rationaler Pſychologie unterſchieden.

3. Die reine Vernunft fordert ein abſolutes Subject, d. i. ein ſolches Subject, auf welches ſich zuletzt alle Prädicate beziehen, das aber weiter nicht Prädicat eines andern Subjects ſeyn kann, und giebt ſo die Idee zu einer transſcendentalen Seelenlehre (*pſychologia rationalis*) als der Wiſſenſchaft von dieſer Idee (C. 391. 400.) S. Paralogismus und Ich. Dieſe Wiſſenſchaft iſt, als poſitive oder ſolche, die etwas lehrt, eine Scheinwiſſenſchaft; als negative oder ſolche, die Scheinerkenntniſſe aufdeckt, eine ächte Wiſſenſchaft. Sie iſt dann ein Zweig der Metaphyſik. Der eine Hauptzweig der Metaphyſik iſt nehmlich die rationale Phyſiologie der Natur, die die Na-

tur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenſtände betrachtet. Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer ſolchen rationalen Naturbetrachtung hyperphyſiſch und transſcendent iſt, ſo entſteht eine vermeintliche Erkenntniſs des überſinnlichen Grundes (Subſtrats) aller Erſcheinungen des innern Sinnes, als ſei dieſer Grund ein exiſtirender abſoluter Gegenſtand. Die Erkenntniſs des Scheins bei dieſer Scheinwiſſenſchaft iſt wahr und könnte die transſcendentale Pſychologie genannt werden. Dieſe Wiſſenſchaft lehrt die Natur der pſychologiſchen Idee, welche darin beſteht, daſs wir, vermöge dieſes regulativen Vernunftbegriffs, alle Erſcheinungen, Handlungen, und jede Empfänglichkeit unſeres Gemüths, an dem Leitfaden der innern Erfahrung ſo verknüpfen müſſen, als ob unser Gemüth eine einfache Subſtanz wäre, die, mit perſönlicher Identität beharrlich (wenigſtens im Leben) exiſtirt, indeſſen daſs ihre Zuſtände, zu welchen die des Cörpers nur als äuſsere Bedingungen gehören, continuirlich wechſeln (C. 700.). Wenn aber der Gebrauch der Vernunft in einer rationalen Naturbetrachtung phyſiſch oder immanent iſt, ſo entſteht eine ächte Erkenntniſs des Gegenſtandes des innern Sinnes, der Seele. Dieſe Erkenntniſs von den Grundbegriffen überhaupt der denkenden Natur, oder der Metaphyſik der denkenden Natur, heiſst immanente rationale Pſychologie, wenn man nehmlich die transſcendentale und immanente rationale Pſychologie unter dem allgemeinen Namen der rationalen Pſychologie zuſammenfaſſen und darunter die Wiſſenſchaft von dem verſtehen wollte, was einem denkenden Weſen als ſolchem zukommt (Schulz Prüfung I. S. 238.). (C. 874. f.), ſ. Encyclopädie, 12. f.

4. Ariſtoteles hat zuerſt eine Pſychologie geſchrieben (Περι ψυχης in OO. Tom. I. 1597. 8. p. 1369.

ſqq.). Er unterſucht in derſelben zuerſt die Natur und Subſtanz, ſodann die Accidenzen der Seele; und von dieſen wieder erſt die eigenthümlichen, dann die gemeinſamen. Er unterſucht zugleich dasjenige, was man vor ihm über die Seele geſagt hat, und liefert dadurch eine Geſchichte der pſychologiſchen Erkenntniſſe vor ſeiner Zeit. Das Lebendige, ſagt er, unterſcheide ſich nehmlich von dem Lebloſen hauptſächlich durch zwei Stücke, die Bewegung und die Empfindung. Demokrit behauptete daher, die Seele ſei ein gewiſſes Feuer und Wärme, die aus unzähligen runden Atomen beſtände, welche beſtändig aus der Luft ein- und ausgeathmet würden; auch Leucipp war dieſer Meinung. Selbſt die Pythagoräer ſcheinen ſich die Seele ſo vorgeſtellt zu haben, nehmlich einige als aus Elementen beſtehend, die in der Luft ſchwimmen, andere, daſs ſie das ſei, was dieſe bewege. Sie alle ſcheinen die Bewegung als etwas der Seele eigenthümliches angeſehen zu haben. Demokrit ſagte, die Seele und der Verſtand ſei eins und daſſelbe. Anaxagoras aber, die Seele ſei die Urſache des Verſtandes. So trägt Ariſtoteles auch die Vorſtellungen des Plato im Timäus, des Thales, Diogenes, Alkmäon, Hyppon, Kritias vor, die alle der Seele drei Stücke, Bewegung, Empfindung und Uncörperlichkeit, beilegen. Er unterſucht dann im zweiten Buche dieſe Stücke ſelbſt. Hierauf geht er zu den Sinnen fort. Er handelt in einem eigenen Buche, welches aber zu dem Buche von der Seele zu gehören ſcheint, und die Ueberſchrift hat: über die Empfindung und das Empfindbare, von den jedem Thiere eigenthümlichen und den ihnen gemeinſamen Operationen, wie er es nehmlich im Anfange des Buchs von der Seele verſprochen hatte. Andere Bücher, die ebenfalls zu dem von der Seele zu gehören ſcheinen, haben die Ueberſchrift: vom Gedächtniſs und der Erinnerung; vom Schlaf

und Wachen; von den Träumen; von dem Weissagen durch Träume; Von der gemeinsamen Bewegung der Thiere; von der Länge und Kürze des Lebens; von der Jugend und dem Alter; dem Leben und Tode; vom Athemhohlen; und von der Gesundheit und Krankheit.

5. In Descartes Werken finden sich metaphysische Meditationen, in welchen Gottes Daseyn und dass die menschliche Seele vom Cörper unterschieden sei, demonstrirt wird (*Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur, edit.* 3. *Amstelod.* 1650. 4.); auch hat Descartes ein Buch über die Leidenschaften der Seele geschrieben, welches zuerst in französischer Sprache herauskam, nachher aber ins Lateinische übesetzt wurde (*Passiones animae. Amstelod.* 1650. 4.). Malebranche hat in den zwei ersten Bänden seiner Untersuchungen über die Wahrheit ebenfalls psychologische Gegenstände behandelt (*De la recherche de la verité 4. Tomes.* 8. *edit. à Paris* 1749. 8.). In des Spinoza Ethik (B. v. S. Sittenlehre; aus dem Lateinischen übersetzt, Frkf. u. Leipz. 1744. 8. §. 121. ff. S. 108. ff.) findet man eine Art von rationaler Psychologie. Wolf aber hat zuerst die empirische Psychologie von der rationalen getrennt. Er hat sich überhaupt das Verdienst erworben, zuerst die Psychologie, als eine eigene Wissenschaft, in systematischer Gestalt behandelt zu haben (*Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur. Edit. nova. Frcft. et Lips.* 1738. 4. und: *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur. Edit. nova. Frcft. et Lips.* 1740. 4.). In der em-

piriſchen Pſychologie geht Wolf unmittelbar von der Erfahrung aus, verſucht die Erfahrungserkenntniſs der Seele in ſyſtematiſcher Ordnung vorzutragen, und ſteigt überall analytiſch von den Folgen und Wirkungen zu ihren höhern Gründen und Bedingungen auf. In der rationalen Pſychologie ſucht er auf ſynthetiſchem Wege aus einem metaphyſiſchen Begriffe von der Seele die Vermögen und Wirkungsgeſetze der Seele *a priori* abzuleiten. Nach ihm iſt bis auf Kant in Anſehung des Begriffs einer Pſychologie, und der Eintheilung deſſelben wenig geleiſtet worden. Kants pragmatiſche Anthropologie iſt eine empiriſche Pſychologie zum Behufe eines klugen Verhaltens gegen Menſchen geſchrieben. S. übrigens Paralogismus, Ich und Seele.

Pſychologiſch,

pſychologicus, *pſychologique.* So heiſst alles, was zur Seele, als ſolcher, gehört, ſ. Seele. Transſcendentale pſychologiſche Idee, ſ. Vernunftbegriff, und Pſychologie, 3. Dieſe pſychologiſche Idee, Begriff von einem Geiſte, der als Seele mit dem Cörper verknüpft iſt, iſt ein Vernunftbegriff, welcher in der Pſychologie vorkömmt, und die Seele als ein abſolutes, alſo überſinnliches, Subject vorſtellt.

Q.

Qualificirt,

qualificatus, *qualifié*. Ein Beiwort, womit bezeichnet wird, daſs eine Geſinnung ſich durch die That erweiſet, und darum vorzüglich einen gewiſſen Namen verdient. Kant bedient ſich dieſes Beiworts allein von den Laſtern des Neides, der Undankbarkeit und Schadenfreude, ſ. Miſsgunſt.

1. Der Neid (*livor*) iſt der Hang, das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, ob zwar dem Seinigen dadurch kein Abbruch geſchieht. Er heiſst aber qualificirter Neid, wenn er zur That ausſchlägt, ſo daſs der Neidiſche das Wohl Anderer wirklich ſchmälert. Wenn alſo die Leidenſchaft des Neides in wirkliche Handlungen ausbricht, die das Glück Anderer zu zerſtören beabſichtigen, dann iſt dieſes ſcheuſsliche Laſter qualificirter Neid. Schlägt der Neid nicht zur That aus, ſo heiſst er nur Miſsgunſt (*invidentia*) (T. 133. f.).

2. Die Undankbarkeit gegen ſeinen Wohlthäter iſt der Hang, ſeinen Wohlthäter zu verachten, oder ihn gar zu haſſen. Sie heiſst aber qualificirte Undankbarkeit, wenn ſie gar ſo weit geht, daſs ſie zur That ausſchlägt, und feindſelig gegen den Wohlthäter iſt. Wenn alſo die Undank-

barkeit in Hafs gegen den Wohlthäter ausbricht, und das Glück deſſelben zu zerſtöhren beabſichtigt, dann iſt dieſes verabſcheuungswürdige Laſter qualificirte Undankbarkeit. Schlägt die Undankbarkeit nicht zur That aus, ſo heiſst ſie Unerkenntlichkeit (T. 134.).

3. Die Schadenfreude iſt der Hang eines Menſchen, ſein Vergnügen in dem Unheil Anderer zu ſuchen, obwohl dieſe ihm nichts Uebels zugefügt haben, und wohl gar ſeine Freunde ſind. Sie heiſst aber qualificirte Schadenfreude, wenn ſie gar ſo weit geht, das Uebel oder Böſe ſelbſt bewirken zu helfen, und alſo feindſelig gegen Andere iſt. Wenn alſo die Schadenfreude den Menſchenhaſs ſichtbar macht, und das Glück Anderer zu zerſtöhren beabſichtigt, dann iſt dies gräſsliche Laſter qualificirte Schadenfreude. Schlägt die Schadenfreude nicht zur That aus, ſo iſt ſie nicht qualificirt, hat aber keinen beſondern Namen.

Qualität,

Beſchaffenheit, ποιοτης, *qualitas*, *qualité*. Die Kategorie der Syntheſis des Verſchiedenartigen in der Empfindung überhaupt, durch welche das Verſchiedenartige in Verknüpfung geſetzt wird. Wenn ich mir z. B. die Qualitäten eines Hauſes denke, ſo wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit, und Wirkung meines Verſtandes möglich. Mein Sinn des Geſichts wird afficirt, ich faſſe das Mannigfaltige, das dadurch gegeben wird, auf (die Apprehenſion des Mannigfaltigen) und verknüpfe es mit meinem Bewuſstſeyn (mache es zur Wahrnehmung). Zugleich aber verknüpft das wirkſame Vermögen in uns, der Verſtand, die ſucceſſiven Empfindungen, als eines Verſchiedenartigen, zu einem Ganzen, und die Einheiten oder der Begriff, durch welche

ſich der Verſtand dieſe Verknüpfung (Syntheſis) vorſtellt oder denkt, ſind die Qualitäten. Durch dieſen Begriff wird es mir möglich, mir Raum und Zeit als erfüllt zu denken, und die Anſchauungen, ſie mögen rein oder empiriſch ſeyn, bekommen durch ihn einen Inhalt. Dieſe Verknüpfung zu Qualitäten (Beſtimmungen des Dinges durch die ſynthetiſche Einheit des Verſchiedenartigen) geſchieht zwar ſchon bei der empiriſchen Apprehenſion durch die Einbildungskraft in der Empfindung; allein es iſt derſelbe Verſtand, der dieſe Verknüpfung in das Mannigfaltige der Empfindung bringt, und ſie nachher durch den Begriff der Qualität denkt. Nur daſs dieſes ſelbſtthätige Vermögen (Spontaneität) bei der Verknüpfung in der Empfindung die Einbildungskraft heiſst, weil es hier in Verbindung mit der Sinnlichkeit, die den zu verbindenden Stoff lieliefert, wirkt; beim Denken aber der Verſtand, weil dabei dieſes Vermögen ganz allein wirkſam iſt, indem das Bewuſstſeyn des Mannigfaltigen (die Apperception) als einer Qualität, ganz intellectuell iſt, und lediglich durch die Verſtandesvorſtellung geſchieht (d. i. eine Kategorie iſt). Nicht die Sinnlichkeit giebt alſo die Vorſtellung der Qualität, ſondern nur den Stoff, der durch die Vorſtellung der Qualität zuſammengefaſst und gedacht werden kann. Dieſe Vorſtellung der Qualität hat alſo gänzlich im Verſtande ihren Sitz, und iſt nichts anders als der Grundgedanke (Kategorie) davon, daſs ein Verſchiedenartiges ſo zuſammengefaſst iſt, daſs es nun nicht mehr als Mannigfaltiges, ſondern als eine Einheit gedacht wird, welche Einheit eben die Qualität heiſst (C. 106.). Denke ich mir das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige überhaupt als eine Einheit, ſo nenne ich es einen Gegenſtand. Folglich iſt der beſtimmte Begriff einer Qualität der Begriff von der Erzeugung der Vorſtel-

lung eines Gegenstandes durch die Zusammensetzung des Verschiedenartigen.

2. Die Qualität ist eigentlich das Reale in der Erscheinung, oder das, was den Raum oder die Zeit erfüllt. Da nun die Empfindung durch den Sinn allein dieses Reale giebt, die Empfindung aber das Empirische ist, so ist alle Qualität der Empfindung jederzeit bloss empirisch, und kann *a priori* nicht vorgestellt werden, z. B. Undurchdringlichkeit, Farben, Licht, Geschmack, Töne, Härte u. s. w. (C. 217.). Aber eins kann doch an der Qualität *a priori* erkannt werden, nehmlich die intensive Quantität derselben, oder dass sie einen Grad haben muss, der bei derselben Qualität einerlei und verschieden seyn kann, s. Empfindung, 5. ff. (C. 218.). Die Qualitäten lassen sich nicht construiren, und folglich nicht *a priori* anschauen, sondern empfinden, und nur vermittelst einer empirischen Anschauung (Anschauung mit Empfindung) erkennen. Daher kann auch eine Vernunfterkenntniss derselben nur durch Begriffe, nicht durch mathematische Construction möglich seyn. Schultz sagt (Erläuter. 2. Th. §. 92.): „Bezieht sich die Empfindung auf den Gegenstand, so heisst sie daher empirische Anschauung; allein das ist unrichtig. Nicht die Empfindung ist empirische Anschauung, denn Empfindung ist gar nicht Anschauung, sondern das, was einer Anschauung Inhalt giebt, und wodurch sich die Anschauung auf den Gegenstand bezieht, oder wodurch es möglich wird, in ihr einen Gegenstand unmittelbar oder auch durch Begriffe zu erkennen. Anschauung unterscheidet sich zulänglich durch ihre Extension von der Empfindung, die bloss Intensität hat. Die Empfindung giebt der Anschauung die Materie, die Anschauung giebt der Empfindung die Form und Objectivität. Darum dachte man sich sonst die Philosophie als die Wissenschaft von den Qualitäten der Dinge;

allein ſie handelt auch von Gröſsen oder Quantitäten, ſ. Conſtruiren, 7. f. u. Mathematik, auch Philoſophie (C. 207. f. u. 742. f.).

3. Der Begriff der Qualität iſt alſo ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Kategorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht qualitative (bejahende, verneinende und unendliche) Urtheile fällen könnten, ſ. Function, 8. ff. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, das Verſchiedenartige durch eine Vorſtellung (Qualität) zu verknüpfen, ſo könnten wir nicht eine Vorſtellung unter mehrere verſchiedenartige unterordnen (die Prädicate), und die Vorſtellung von der Sphäre des Prädicats haben, unter welches die Vorſtellung des Subjects ſubſumirt wird. S. Kategorie, 15. 18. ff.

4. Die Qualität kann aber nur als eine reale innere Beſtimmung ſolcher Dinge erkannt werden, welche wir wahrnehmen können, welches durch Empfindung geſchieht, und dieſe müſſen eine Qualität haben. Ueberſinnliche Dinge werden nicht empfunden, weil ſie nicht Erſcheinungen ſind, und ſich folglich weder im äuſſern, noch im innern Sinne befinden. Daher läſst ſich wohl das Verſchiedenartige in ihnen in einer Vorſtellung verknüpft denken, weil ſich eine Vorſtellung unter mehrere Prädicate ſubſumiren, oder ein qualitatives Urtheil fällen läſst, ohne daſs man dabei an Empfindung denken darf. Allein dann iſt nur die Rede von logiſcher Qualität oder dem Inhalt eines Begriffs; nehmlich daſs ein Begriff entweder unter (Realität), oder auſſer der Sphäre eines andern Begriffs (Negation), oder in der Sphäre eines Begriffs, der auſserhalb der Sphäre eines andern liegt (Limitation), gedacht wird (L. 160.); ſo daſs eben hierdurch die Vorſtellung der Verſchiedenartigkeit in dem Subject, durch die Subſumtion unter mehrere ſolche

Prädicate, als auch zwischen dem Subject und andern Subjecten, die nicht mit ihnen unter dasselbe Prädicat subsumirt werden können, durch die negativen Urtheile möglich wird. Wird aber einem Dinge Qualität so beigelegt, daſs damit zugleich behauptet wird, sie bestehe nicht bloſs in dem Inhalt meines Begriffs von ihm, sondern es habe auſser meinen Gedanken eine Qualität, wodurch die reale von der logischen Beschaffenheit oder Qualität unterschieden ist: so muſs sie in der Empfindung gegeben seyn, folglich muſs das Ding dann selbst ein sinnlicher, und kein übersinnlicher, Gegenstand seyn.

5. Denn ich kann mir eine Qualität nur dadurch vorstellen, daſs ich mir eine Empfindung wovon, folglich es als in der Zeit vorhanden denke. Die Vorstellung nehmlich, die im reinen Verstande der Empfindung correspondirt, ist das Reale, oder die Vorstellung davon, daſs etwas in der Zeit befindlich ist. Und eben dieses Reale in der Erscheinung ist, durch den Verstand gedacht, die Qualität. Die Vorstellung des reinen Verstandes davon, daſs keine Empfindung vorhanden sei, ist die Negation, oder die Vorstellung vom Nichtseyn in der Zeit. Ich setze aber sowohl bei dem Realen als der Negation hinzu, in der Zeit, weil wir uns ohne diese sinnliche Form kein Seyn oder Nichtseyn vorstellen können. Der Verstandesbegriff des Realen und der Negation ist aber bloſs der Begriff des Vorhandenseyns und nicht Vorhandenseyns; wozu nun die Sinnlichkeit durch die Vorstellung von Zeit und Raum noch die Möglichkeit giebt. Die Entgegensetzung des Realen und der Negation geschieht also dadurch, daſs dieselbe Zeit durch den Begriff des Realen als erfüllt, und durch den Begriff der Negation als leer gedacht wird. Die Zeit ist nur die Form der Anschauung, mithin nur die Form der Dinge, in so fern sie Erscheinungen sind. Wenn sich nun der

Verſtand die Empfindung als das Subjective denkt, dem etwas Objectives, das Empfundene, correſpondirt, ſo ſtellt er ſich dies als die Materie aller Gegenſtände vor, als wären dieſes Dinge, die auch an ſich ſo vorhanden ſeyn könnten, und dieſe transſcendentale (Vorſtellungen *a priori* möglich machende) Vorſtellung von der Materie der Gegenſtände heiſst die Sachheit oder Realität derſelben. S. Empfindung, 4. f. Da nehmlich die Qualität eigentlich ein Begriff des reinen Verſtandes, das aber, was als ſolche empfunden und gedacht werden ſoll, etwas ſinnliches iſt: ſo muſs eine vermittelnde Vorſtellung (transſcendentales Schema) ſeyn, welche die Zuſammenfaſſung des ſinnlichen Stoffs durch die Kategorie der Qualität, und folglich die Vorſtellung, daſs die ſinnlichen Gegenſtände Realität haben, möglich macht, ſ. Schema. Dieſes Schema giebt die Zeit. Denn ſie macht es möglich, daſs wir uns eine continuirliche und gleichförmige Erzeugung der Qualität von Etwas in der Zeit, oder einen gewiſſen Grad der Empfindung (der durch den Begriff der Limitation oder Begrenzung zu denken möglich wird) bis zu Null oder dem Nichtſeyn (Negation), oder auch umgekehrt, vorſtellen können (C. 182. M. I. 201.).

6. Man ſieht hieraus, daſs wir zur eigentlichen Erkenntniſs die Kategorie der Qualität bloſs von ſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen können, d. i. von ſolchen, die in der Zeit ſind. Man kann daher auch die Qualität nicht real erklären, d. h. die Möglichkeit derſelben verſtändlich machen, ohne die Zeit zu Hülfe zu nehmen. Denn wollen wir die Einheit wirklich erklären, die unter der Qualität gedacht wird, ſo kann man das nicht anders (man müſste denn, wie zu Anfang dieſes Artikels, bloſs angeben wollen, was durch dieſe Einheit verknüpft wird, nicht aber, was in dieſer Einheit, als ihre Merkmale gedacht wird),

als etwa ſo: ſie iſt die Beſtimmung eines Dinges, dadurch etwas Reales in ihm gedacht werden kann. Allein dieſes Reale kann man ſich im Gegenſatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man ſich eine vermittelſt der Empfindung erfüllte Zeit gedenkt oder eine Syntheſis (des Verſchiedenartigen) in der Zeit. Hierdurch ſieht man erſt die Möglichkeit der Verknüpfung des Verſchiedenartigen, wodurch die eben gegebene Erklärung als eine reale oder Sacherklärung ſich von der Namenerklärung zu Anfang dieſes Artikels unterſcheidet (C. 300.). S. Gebrauch, empiriſcher, das Beiſpiel.

7. Es kann aber auch keinen ſinnlichen Gegenſtand geben, der nicht eine Qualität hätte. Denn ſelbſt die Wahrnehmung eines Gegenſtandes, als Erſcheinung (empiriſche Vorſtellung), iſt nur durch dieſelbe ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen in der Empfindung (die Vorſtellung der Qualität) möglich, wodurch die Einheit der Zuſammenſetzung des mannigfaltigen Verſchiedenartigen gedacht wird (Pr. 91. f.).

8. Aeſthetiſche Qualität oder Beſchaffenheit (*qualitas aeſthetica*) eines Objects iſt, was an der Vorſtellung eines Objects bloſs ſubjectiv iſt, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenſtand ausmacht (U. XLII. M. II. 429.); z. B. daſs ein Gegenſtand ſchön, angenehm, u. ſ. w. iſt, ſind äſthetiſche Qualitäten deſſelben, denn Schönheit, Annehmlichkeit u. ſ. w. ſind Beziehungen auf Subjecte, die Geſchmack, Sinne u. ſ. w. haben, wodurch dieſe Beziehungen allein möglich ſind, und ohne welche ein Gegenſtand weder ſchön, noch angenehm ſeyn kann. S. Luſt, 2. f. und Gültigkeit, 2.

9. Qualität des Geſchmacksurtheils, ſ. Geſchmacksurtheil, f.; ſie iſt das erſte Ob-

ject der Unterſuchung äſthetiſcher Urtheile, ſ. Geſchmacksurtheil, I.; Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen ſ. Erhabenheit 5.

Qualitäten der Cörper, die man *primariae*, allgemeine Beſchaffenheiten (*qualitates corporum univerſorum, attributa corporum*); und *ſecundariae*, abgeleitete oder zufällige Beſchaffenheiten (*proprietates corporum*) nennt, ſ. Idealismus, critiſcher, S. 394.

Qualität der Sinnenvorſtellung, welche Raum heiſst, ſ. Gültigkeit, 2.

Qualitative

Vollkommenheit, ſ. Dunkelheit, 2.

Quantität,

ſ. Gröſse.

Quantitative

Vollkommenheit, ſ. Dunkelheit, 2.

Quantum,

ſ. Gröſse, 9. u. flieſsende Gröſsen, 2.

R.

Race,

progenies classifica, race. Eine solche Abartung, welche sich sowohl bei allen Verpflanzungen (Versetzungen in andere Landstriche), in langen Zeugungen, unter sich beständig erhält, als auch in der Vermischung mit andern Abartungen desselben Stammes jederzeit halbschlächtige Junge zeugt (S. III., 69.). Kant hat über die verschiedenen Racen der Menschen, worunter einige wohl gar verschiedene Arten, andere einen ganz unerheblichen Unterschied der Menschen verstehen, zwei Abhandlungen geschrieben, aus denen ich hier, mit Einschaltung dessen, was er in der Abhandlung über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie darüber sagt, das Hauptsächlichste hersetzen will.

1. Von der Verschiedenheit der Racen überhaupt. Im Thierreiche gründet sich die Natureintheilung in Gattungen (Naturgattungen, *species naturales*) und Arten auf das gemeinschaftliche Gesetz der Fortpflanzung; Einheit der Gattung und Einheit der für eine gewisse Mannigfaltigkeit von Thieren durchgängig geltenden zeugenden Kraft ist daher einerlei. Daher muss die Büffonsche Regel eigent-

lich nur für die Erklärung der Naturgattung der Thiere angeſehen werden, daſs nehmlich die mit einander fruchtbare Jungen erzeugenden Thiere doch zu einer und derſelben phyſiſchen Gattung gehören. Die Schuleintheilung theilt nach Aehnlichkeiten ein, und gehet auf Claſſen, *) die Natureintheilung nach Verwandſchaften, und gehet auf Stämme. S. Menſchenſchlag; wo man auch den Begriff der Abartung erklärt und den der Race noch weiter erläutert findet (T. III. 65. ff.).

Sind die erblichen Merkmahle der Abſtammung einſtimmig mit der Abkunft, ſo heiſsen ſie Nachartung; ſo artet das Kind dem Vater oder der Mutter nach. Erbliche Merkmahle der Abſtammung, wenn ſie mit der Abkunft nicht einſtimmig ſind, das heiſst, wenn ſie die urſprüngliche Stammbildung nicht mehr herſtellen können, nennt man Ausartung (*degeneratio*, *ſ. progenies ſpecifica*); die man aber nicht annehmen kann, weil ſie dem Geſetz der Natur (der Erhaltung ihrer Species in unveränderlicher Form) zuwider läuft. So würde ein nicht bloſs den Eltern und der Familie, ſondern ſelbſt der Menſchengeſtalt ganz unähnliches Kind ausgeartet ſeyn. Die Abartungen, welche nacharten, und in der Vermiſchung mit andern nicht nothwendig halbſchlächtig zeugen, heiſsen Spielarten; **) die Abartun-

*) Dieſe Claſſen ſind nur alsdann Racen zu nennen, wenn ihre Charakterunterſchiede unausbleiblich (ſowohl in eben derſelben Claſſe, als in Vermiſchung mit jeder andern) anarten. Sonſt ſind es Schulgattungen (*ſpecies artificiales*), ſo fern ſie unter einem gemeinſchaftlichen Merkmahle der bloſsen Vergleichung ſtehen. Sie gehören zur Naturbeſchreibung (S. III. 375.). So theilt Linné die Thiere in 6 Claſſen ein, welche Schulgattungen ſind; nehmlich in Säugethiere, Vögel, Amphibien, Fiſche, Inſecten und Würmer.

**) Die Race der weiſsen Menſchen hat z. B. vier Spielarten: die Fleiſchfarbenen, welches die meiſten Europäer ſind;

gen aber, ſo zwar oft, aber nicht beſtändig nacharten, alſo nicht claſſifiſch ſind, heiſsen Varietäten, z. B. eine Geſtalt, die in der Fortpflanzung nur bisweilen den Charakter der nächſten Eltern reproducirt, desgleichen der Unterſchied der Blonden und Brünetten. Man kann es nach folgendem Schema überſehen:

Thiere, ſo mit einander Junge zeugen, gehören zu einem Stamm.

Die Jungen haben die nehmlichen Merkmahle. Nachartungen	Die Jungen haben abweichende Merkmahle. Abartungen

gänzliche Verſchiedenheit der Merkmahle: Ausartung.	nothwendige halbſchlächtige Zeugung: Race.	nicht nothwendige halbſchlächtige Zeugung: Spielart.	Halbſchl. Zeugung, aber erlöſchend: Varietät.	nur oft, aber nicht immer erblich: beſonderer Schlag.

Die Beiſpiele dazu ſ. in Menſchenſchlag.

2. Eintheilung der Menſchengattung in ihre verſchiedenen Racen. Der Begriff einer Race enthält alſo

a. den Begriff eines gemeinſchaftlichen Stammes *);

die Dunkelgelben, dies ſind die Mongolen; die Bräunlichgelben oder Kreolen; und die Bräunlichweiſsen oder Mauritanier, welche allein Mohren heiſsen können. (Girtanner, über das Kant. Princ. S. 59. f.).

*) Wegen dieſer Einheit des Stammes können dieſe Unterſchiede einer Gattung nicht Arten oder Species, ſondern müſſen Racen heiſsen. Die Weiſsen ſind nicht eine beſondere Art in der Menſchengattung, von der der Schwarzen unterſchieden; und es giebt gar keine verſchiedenen Arten von Menſchen. Anfänglich, wenn man bloſs die Charaktere der Vergleichung (der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit nach) vor Augen hat, erhält man Claſſen von Geſchöpfen unter einer Gattung. Sieht man ferner auf ihre Abſtammung, ſo muſs ſich zei-

b. nothwendige erbliche Charaktere des claſſiſchen Unterſchieds der Abkömmlinge von einander.

Kant nimmt nun vier Racen der Menſchengattung an; die Stammgattung ſind Weiſse von brünetter Farbe:

a. Die Race der Weiſsen oder Hochblonde von feuchter Kälte. Sie hat ihren vornehmſten Sitz in Europa. Dann vom Cap Finisterrä über Nordcap, den Obſtrom, die kleine Bucharei, Perſien, das glückliche Arabien, Abyſſinien, die nördliche Grenze der Sahara, bis zum weiſsen Vorgebirge in Africa, oder der Mündung des Senegal. Er rechnet alſo auch noch dazu:

die Mohren oder Mauren (Mauritanier) von Afrika;

die Araber;

den Türkiſch-tatariſchen Völkerſtamm;

die Perſer;

alle Völker von Aſien, die nicht durch die folgenden Abtheilungen davon ausgenommen ſind.

b. Die Race der Neger, oder Schwarze von feuchter Hitze. Sie hat ihren Sitz bloſs in Senegambia in Africa und einigen benachbarten Inſeln.

gen, ob jene Claſſen eben ſo viel verſchiedene Arten, oder nur Racen ſeien. Der Wolf, der Fuchs, der Schakal, die Hyäne und der Haushund ſind ſo viele Claſſen vierfüſsiger Thiere. Nimmt man an, daſs jede derſelben einer beſondern Abſtammung bedurft habe, ſo ſind es ſo viel Arten; entſprangen ſie von Einem Stamme, ſo ſind es nur Racen (S. III. 548.) S. Menſchenſchlag.

c. Die Race der Hunnen (Mungalen oder Kalmucken), oder Kupferrothe von trockner Kälte. Sie hat ihren Sitz in Aſien und America.

d. Die Race der Hindus, oder Olivengelbe von trockner Hitze. Sie hat ihren Sitz in Hindiſtan bis Cap Comorin; ein Halbſchlag von ihnen iſt auf der jenſeitigen Halbinſel Indiens und einigen nahe gelegenen Inſeln. In Hindiſtan iſt ſie ſehr rein und uralt.

Von dieſen vier Racen glaubt Kant alle übrigen erblichen Völkercharaktere ableiten zu können, entweder als vermiſchte oder als angehende Racen; wovon die erſte aus der Vermiſchung verſchiedener entſprungen iſt, die zweite in dem Klima noch nicht lange genug gewohnt hat, um den Charakter der Race deſſelben völlig anzunehmen (S. III. 71. ff.).

Die Urſache, Weiſse und Neger für Grundracen anzunehmen, iſt für ſich ſelbſt klar. Das Olivengelb der Hindiſtaniſchen Race iſt eben ſo wenig, als das originale Geſicht der Kalmucken von irgend einem andern bekannten Nationscharakter abzuleiten, und beide drücken ſich in vermiſchten Begattungen unausbleiblich aus. Eben dieſes gilt von der in die Kalmuckiſche Bildung einſchlagenden und damit durch einerlei Urſache verknüpften americaniſchen Race. Der Oſtindianer giebt durch Vermiſchung mit dem Weiſsen den gelben Meſtizen, wie der Americaner mit demſelben den rothen Meſtizen, und der Weiſse mit dem Neger den Mulatten, der Americaner mit eben demſelben den Kabuyl oder ſchwarzen Karaiben oder Lobo; welches jederzeit kenntlich bezeichnete Blendlinge ſind, und ihre Abkunft von ächten Racen beweiſen. Die Vermiſchung des Indiers mit dem

Neger hat man noch nicht verſucht. Das Product aller dieſer Vermiſchungen iſt halbſchlächtig, oder es entſtehet ein Mittelſchlag zwiſchen dem Vater und der Mutter. Denn nur das, was in einer Thiergattung anerbt, kann zu einem Racenunterſchiede in derſelben berechtigen. Die beiden Hauptgründe, dieſe vier Racen anzunehmen, ſind aber:

a. weil jede dieſer Racen in Anſehung ihres Aufenthalts ſo ziemlich iſolirt, d. i. von den übrigen abgeſondert, an ſich aber vereinigt iſt; und

b. weil der Farbenunterſchied darum ſehr bedeutend iſt, weil er mit der Abſonderung durch Ausdünſtung zuſammenhängt, und dieſe Abſonderung doch das wichtigſte Stück der Vorſorge der Natur ſeyn muſs. Eigenſchaften, die der Gattung ſelbſt weſentlich angehören, mithin allen Menſchen als ſolchen gemein ſind, ſind zwar unausbleiblich erblich; aber es liegt darin kein Unterſchied der Menſchen.

Der Begriff einer Race iſt alſo: der Claſſenunterſchied der Thiere (oder Pflanzen, kurz, organiſcher Cörper) eines und deſſelben Stammes, ſo fern er unausbleiblich erblich iſt, ſ. Menſchenſchlag. Iſt die Zeugung verſchiedentlich geſtalteter Menſchen halbſchlächtig, ſo giebt das eine ſtarke Vermuthung, ſie möchten wohl zu verſchiedenen Racen gehören, iſt aber das Product ihrer Vermiſchung jederzeit halbſchlächtig, ſo wird jene Vermuthung zur Gewiſsheit. Giebt auch nur eine einzige Zeugung keinen Mittelſchlag, ſo gehören die Eltern zu einer und derſelben Race. K. hat nur 4 Racen der Menſchengattung angenommen, weil nur von dieſen die halbſchlächtige Zeugung ausgemacht iſt. S. Menſchenſchlag, 3. S. III. 74. f. 534. ff. 536. ff. 540. 541. f. 549. ff.

3. Von den unmittelbaren Urſachen des Urſprungs dieſer verſchiedenen Racen. Die in der Natur eines organiſchen Cörpers (Gewächſes oder Thiers) liegenden Gründe einer beſtimmten Auswickelung beſonderer Theile heiſſen Keime. Die Gründe aber einer beſtimmten Auswickelung der Gröſse oder des Verhältniſſes der Theile heiſsen natürliche Anlagen. In den Vögeln von derſelben Art liegen z. B. Keime zur Auswickelung einer neuen Schicht Federn, wenn ſie im kalten Klima leben, die aber im gemäſsigten zurückgehalten werden. Weil in einem kalten Lande das Weizenkorn mehr gegen feuchte Kälte geſchützt werden muſs, ſo liegt in ihm eine vorher beſtimmte Fähigkeit oder natürliche Anlage zu einer dickeren Haut. Der Zufall und allgemeine mechaniſche Geſetze können ſolche Zuſammenpaſſungen nicht hervorbringen; daher müſſen wir dergleichen gelegenheitliche Auswickelungen als vorgebildet anſehn. Allein ſchon das Vermögen, ſeinen beſondern angenommenen Charakter fortzupflanzen, beweiſet, daſs dazu ein beſonderer Keim oder eine natürliche Anlage in dem organiſchen Geſchöpf geweſen ſei (S. III. 75. ff.).

Der Menſch war für alle Klimaten und für jede Beſchaffenheit des Bodens beſtimmt; folglich muſsten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen. Luft und Sonne ſcheinen diejenigen Urſachen zu ſeyn, welche auf die Zeugungskraft innigſt einflieſsen, und eine dauerhafte Entwickelung der Keime und Anlagen hervorbringen, d. i. eine Race gründen können; denn nur ſie afficiren nicht bloſs die Erhaltung, ſondern die Quelle des Lebens. In der Eiszone muſste der Menſch in eine kleinere Statur ausarten, weil bei dieſer der Pulsſchlag ſchneller und die Blutwärme gröſser wird. In der That fand auch Cranz (Hiſtorie von Grönland. S. 179.) die Grön-

länder nicht nur weit unter der Statur der Europäer, ſondern auch von merklich gröſserer natürlichen Hitze ihres Cörpers. Selbſt das Miſsverhältniſs zwiſchen der ganzen Leibeshöhe und den kurzen Beinen an den nördlichſten Völkern iſt ihrem Klima ſehr angemeſſen, da dieſe Theile des Cörpers wegen ihrer Entlegenheit vom Herzen in der Kälte mehr Gefahr leiden. Alle Auswickelung, wodurch der Cörper ſeine Säfte nur verſchwendet, muſs in dieſem austrocknenden Himmelsſtriche *) nach und nach gehemmt werden. Daher werden z. B. die Keime des Haarwuchſes mit der Zeit unterdrückt. Dadurch entſpringt nach und nach die Kalmuckiſche Geſichtsbildung, welche ſich bis zu einer dauerhaften Race einwurzelt (S. III. 78. ff.).

Herodot (lib. IV. c. 23.) berichtet ſchon aus ſeinen Zeiten, daſs die Argippäer, Bewohner eines Landes am Fuſse hoher Gebirge (vermuthlich des Uralgebirges, wo ſich noch jetzt die Kalmucken aufhalten), kahl und flachnaſicht wären (die Mongoliſche Geſichtsbildung). Dieſe Geſtalten findet man jetzt im nordöſtlichen Aſien und nordweſtlichen America. Da nun in der älteſten Zeit Thiere und Menſchen in dieſer Gegend zwiſchen Aſien und America müſſen gewechſelt haben, indem man einerlei Thiere in dem kalten Himmelsſtriche beider Welttheile antrifft, und da dieſe Menſchenrace ſich allererſt etwa 1000 Jahre vor unſrer Zeitrechnung (nach dem Desguignes **) über den Amurſtrom hinaus den Chineſen zeigte, ſo iſt die Abſtammung derſelben aus dem kalten Weltſtriche

*) Unter Himmelsſtrich, phyſikaliſches Klima, verſteht man das einem Ort auf Erden eigene Verhältniſs der Witterung, in Abſicht auf Wärme und Kälte, Abwechſelungen der Jahreszeiten, Feuchtigkeit und Trockenheit der Luft, Fruchtbarkeit und die verſchiedenen Miſchungen der atmoſphäriſchen Luft (Gehler Art. Klima).

**) Hiſtoire des Huns. Tom. I, P. II. p. 13.

gewiſs nicht ganz erzwungen. Daſs die Abtheilung der Americaner aber die nicht völlig eingeartete Race eines Volks des nördlichen Weltſtrichs ſei, beſtätigt ihr erſtickter Haarwuchs an allen Theilen des Cörpers auſser dem Haupte und die röthliche Eiſenroſtfarbe *) der kältern und die dunklere Kupferfarbe heiſserer Landſtriche dieſes Welttheils. Denn das Rothbraune ſcheint, als eine Wirkung der Luftſäure **), eben ſo dem kalten Klima, wie das Olivenbraun, als eine Wirkung des Laugenhaft-gallichten ***) der Säfte, dem

*) K. erklärt hier die Entſtehung des Eiſenroſts, der aus dem Eiſen im Blut des Reticulums niedergeſchlagen werde und die Roſtfarbe der Americaner bilde, nach Prieſtley, welcher geneigt war zu glauben, daſs wenn ſich fixe Luft oder Luftſäure mit dem Eiſen verbinde, dadurch das Eiſen calcinirt, d. i. Eiſenkalk oder Roſt niedergeſchlagen werde, weil ſich nehmlich bei der Wiederherſtellung des Kalks zu Eiſen Luftſäure entwickelt. Allein Lavoiſiers Verſuche haben es wahrſcheinlicher gemacht, daſs den Metallen und alſo auch dem Eiſen ein Antheil von Sauerſtoff (Oxygen) oder ganz reiner Lebensluft beitrete, daher man auch das Verkalken oxydiren nennt (ſ. Gehler. Art. Kalke, metalliſche und Verkalkung). Das Roſtbraune der Americaner müſste alſo nach dieſer Theorie als eine Wirkung des Sauerſtoffs oder Oxygens betrachtet werden, welches auch im kalten Klima häufiger iſt, daher denn die Gefäſſe der Haut der kalten Klimaten angemeſſenen Menſchen vielleicht die Fähigkeit haben, den Sauerſtoff in gröſserer Menge einzuſaugen, und ſo ſowohl die Blutwärme in den äuſsern Theilen zu vermehren, als auch das Eiſen im Blut des Reticulums aufzulöſen und es zu oxydiren, oder den Eiſenroſt niederzuſchlagen; wo auch ihre groſse Entwickelung des Wärmeſtoffs herrühren mag, indem es z. B. um einen Grönländer ſo warm iſt, daſs es ein Europäer nicht lange nahe bei ihm aushalten kann.

**) Luftſäure, wie es Bergmann nennt, iſt Prieſtleys fixe Luft oder Macquers mephitiſches Gas und Lavoiſiers Kohlenſäure. Es iſt diejenige mit dem Waſſer nicht miſchbare, nicht reſpirable Gasart, welche die Bergleute die erſtickenden Schwaden oder die böſen Wetter nennen, und ſich auch über der Oberfläche gährender Cörper befindet. Die ſchicklichſte Benennung für dieſe Gasart iſt Luftſäure, weil ſie ohne Zweifel eine eigene Säure in Luftgeſtalt iſt. Man erhält ſie, wenn man Vitriolöl mit 4 bis 5 mal ſo viel Waſſer verdünnt auf Kreide gieſst. S. Gehlers Phyſ. Wörterb. Art. Gas, mephitiſches. Grens Naturlehre §. 365.

***) Laugenhaft oder alkaliſch iſt etwas, wenn es einen ſcharfen, brennenden, urinöſen, aber nicht ſauern Geſchmack hat, und die in den Säuren aufgelöſeten Materien niederſchlägt. S. Gehler, Art. Laugenſalze.

heiſsen Himmelsſtriche angemeſſener zu ſeyn, ohne einmal das Naturell der Americaner in Anſchlag zu bringen, welches eine halberloſchene Lebenskraft verräth, die am natürlichſten für die Wirkung einer kalten Weltgegend angeſehen werden kann. So bedient man ſich in Surinam der rothen Sclaven (Americaner) nur allein zu häuslichen Arbeiten, weil ſie zur Feldarbeit zu ſchwach ſind. Es gebricht den Eingebohrnen dieſes Welttheils überhaupt an Vermögen und Dauerhaftigkeit. Die gröſste feuchte Hitze des warmen Klima muſs hingegen gerade das Widerſpiel der Kalmuckiſchen Bildung erzeugen. Der Wuchs der ſchwammichten Theile des Cörpers müſste in einem heiſsen und feuchten Klima zunehmen; daher eine dicke Stülpnaſe und Wurſtlippen *). Die Haut muſste geöhlt ſeyn, um die zu ſtarke Ausdünſtung zu mäſſigen, und die ſchädliche Einſaugung der faulichten Feuchtigkeiten der Luft zu verhüten. Der Ueberfluſs der Eiſentheilchen im Blute **) verurſacht die durch das Oberhäutchen durchſcheinende Schwärze, und beuget der Erſchlaffung aller Theile vor. Das Oel der Haut verſtattet kaum die Erzeugung einer den Kopf bedeckenden Wolle. Uebrigens iſt feuchte Wärme dem ſtarken Wuchs der Thiere überhaupt beförderlich; und ſo entſpringt der Neger (S. III., 80. ff.).

Der Eingebohrne von Hindiſtan kann als aus einer der älteſten menſchlichen Racen entſproſſen

*) Auf eine ähnliche Art hat Volney (*Voyage en Syrie et en Egypte* T. I. S. 74.) die Entſtehung des Negergeſichts in der heiſsen Zone erklärt.

**) Die Chemiker haben in den Blutkügelchen einen Antheil von Eiſen entdeckt, dem ſie die rothe Farbe des Bluts zuſchreiben, womit die Bemerkung übereinſtimmt, daſs eiſenhaltige Waſſer die wirkſamſten Mittel wider die Bleichſucht ſind. Der Zutritt der reinen Luft (des Sauerſtoffs oder Oxygens) dient nur, dieſe rothe Farbe zu erhöhen. S. Gehler, Art. Blut.

angesehen werden. Sein Land (wozu K. noch Tibet, vielleicht den allgemeinen Zufluchtsort des menschlichen Geschlechts während, und dessen Pflanzschule nach der letzten grossen Revolution unsrer Erde, mitrechnet) hat in einem glücklichen Himmelsstriche die vollkommenste Scheitelung der Wasser (Ablauf nach zwei Meeren), die sonst kein im glücklichen Himmelsstriche liegender Theil von Asien hat. Es konnte also in den ältesten Zeiten trocken und bewohnbar seyn, da sowohl die östliche Halbinsel Indiens, als China (weil in ihnen die Flüsse, anstatt sich zu scheiteln, parallel laufen) in jenen Zeiten der Ueberschwemmung noch unbewohnt seyn mussten. Hier konnte sich also in langen Zeitläuften eine feste menschliche Race gründen. Das Olivengelb der Haut des Indianers (die wahre Zigeunerfarbe), welche dem mehr oder weniger dunkeln Braun andrer östlichern Völker (z. B. der Malaien) zum Grunde liegt, ist auch eben so charakteristisch und in der Nachartung beständig, als die schwarze Farbe der Neger, und scheint, zusamt der übrigen Bildung und dem verschiedenen Naturell, die Wirkung einer trockenen Hitze zu seyn. Nach Ives sind die gemeinen Krankheiten der Indianer verstopfte Gallen und geschwollene Lebern; ihre angebohrne Farbe aber ist gleichsam gelbsüchtig, und scheint eine continuirliche Absonderung der ins Blut getretenen Galle zu beweisen. Eine verringerte Blutwärme ist die Ursache ihrer kalten Hände, und macht sie zur Ertragung der Hitze des Klima fähig. Die Verschiedenheit der Racen soll in der weissen Farbe der Kinder der Parsis und der gelbbraunen der Indianer sogleich in die Augen fallen (S. III. 83. ff.).

Manche, z. B. Voltaire, finden die Verschiedenheiten der Menschengattung so unvereinbar, dass sie deshalb lieber viele Localschöpfungen annehmen; allein der Philosoph darf die Kette der Naturursachen nur da verlassen, wo er sie

unmittelbar an das unmittelbare Verhängniſs geknüpft ſieht (S. III. 86.).

Man ſchreibt jetzt mit gutem Grunde die verſchiedenen Farben der Gewächſe dem durch unterſchiedliche Säfte gefärbten Eiſen zu. Da alles Thierblut Eiſen enthält, ſo hindert uns nichts, die verſchiedene Farbe dieſer Menſchenracen eben derſelben Urſache beizumeſſen. Auf dieſe Art würde etwa das Salzſaure *) oder das phosphoriſch Saure **) oder das flüchtige Laugenhafte ***) der ausführenden Gefäſse der Haut die

*) Dieſer Name wird derjenigen mineraliſchen Säure gegeben, welche ein Beſtandtheil des gemeinen Küchenſalzes und des Seeſalzes iſt. Wenn man auf das gemeine Küchenſalz Vitriolöl gieſst, ſo entwickelt ſich dieſe Salzſäure in Geſtalt häufiger weiſsgrauer Dämpfe. Sie verbreiten einen Safrangeruch, der vielleicht vom Eiſen entſteht, wenigſtens wird er durch mehr Eiſen merklich verſtärkt. Sie löſet auch das Eiſen leicht auf, wobei ein knoblauchartiger Geruch aufſteigt. (S. Gehler, Art. Salzſäure.) Die vorherige Anm. über die Luftſäure.

**) Phosphorſäure iſt eine eigene Säure im Hornphosphorus, Thierknochen, u. a. m. S. Gehler, Art. Phosphorſäure.

***) Das flüchtige Laugenſalz iſt eine Salzſubſtanz, welche man durch die Zerſetzung und Fäulniſs der thieriſchen und einiger vegetabiliſchen Subſtanzen gewinnt. Sie hat alle allgemeine Eigenſchaften des Laugenhaften oder der Laugenſalze, nur daſs ihre Flüchtigkeit ſehr groſs iſt. S. Gehler. Art. Laugenſalze und Eiſen. Blumenbach (*De gen. hum. var. nat.* p. 125.) trägt eine andere Hypotheſe zur Erklärung der Farbenunterſchiede unter den Menſchenracen vor, und Girtanner (Ueber das Kantiſche Princip für die Naturg. S. 198. ff.) führt 7 Gründe für dieſe Hypotheſe an. Blumenbach hält nehmlich dafür: daſs die Ausdünſtung der unter der Schleimhaut liegenden Haut bei den ſchwarz gefärbten Völkern in Kohlenſtoff und Waſſerſtoff beſtehe, daſs der Waſſerſtoff (vermöge der hohen Temperatur derjenigen Länder, in welchen dieſe Völker leben) ſich mit dem Sauerſtoff der Atmoſphäre verbinde, wodurch einerſeits Waſſer (Schweiſs) ſich bilde, andrerſeits aber der Kohlenſtoff in dem Schleimhäutchen niedergeſchlagan werde und daſſelbe ſchwarz oder gelb färbe. Girtanners Gründe für dieſe Hypotheſe ſind:

1. weil dadurch die Farbe der verſchiedenen Menſchenracen erklärt werde;

2. erhält man auf dieſe Weiſe eine ganz neue Erklärung des Schweiſses;

Eisentheilchen im Reticulum (das Schleimhäutchen oder die netzförmige Substanz der Haut unter dem Oberhäutchen derselben) roth, oder schwarz, oder gelb niederschlagen. In dem Geschlecht der Weissen würde aber dieses in den Säften aufgelösete Eisen gar nicht niedergeschlagen, und dadurch zugleich die vollkommene Mischung der Säfte und Stärke dieses Menschenschlags vor den übrigen bewiesen. Dieses soll aber nur eine flüchtige Anreizung seyn, zur Untersuchung in einem Felde, von welchem K. sagt, dass er darin zu fremd sei, um mit einigem Zutrauen auch nur Muthmassungen zu wagen (S. III. 86.).

K. hat vier menschliche Racen gezählt, worunter alle Mannigfaltigkeiten dieser Gattung sollen begriffen seyn. Alle Abartungen aber bedürfen doch einer Stammgattung, die er entweder für schon erloschen ausgab, oder wir müssen aus den vorhandenen Gattungen diejenige aussuchen, womit wir die Stammgattung am meisten vergleichen können. Freilich kann man nicht hoffen, jetzt irgendwo in der Welt die ursprüngliche menschliche Gestalt unverändert anzutreffen. Eben aus diesem Hange der Natur, dem Boden allerwärts in langen Zeugungen anzuarten, muss jetzt

3. Stimmt der Geruch der Neger und anderer gefärbten Völker mit dem Geruch des gekohlten Wasserstoffs ziemlich genau überein;

4. Kann man die Haut der Neger durch übersaure Kochsalzsäure in wenig Minuten weiss waschen;

5) Werden die Kinder der Neger und überhaupt alle Menschen weiss gebohren, und die erstern erst schwarz, wenn die Haut mit der atmosphärischen Luft in Berührung kömmt;

6. Verliert sich in Krankheiten die schwarze Farbe, weil dann die Niederschlagung des Kohlenstoffs aufhört, und der bereits abgesonderte von den Einsauge-Gefässen wieder aufgenommen wird; wodurch Albinos und Kakerlaken entstehen, welches, wie 4. lehrt, von überflüssigen Sauerstoff herrührt;

7. Durch Krankheit können auch weisse Menschen farbig werden, wie Beispiele gelehrt haben (Blumenbach. l. c. p. 159).

die Menschengestalt allenthalben mit Localmodificationen behaftet seyn. Allein der Erdstrich vom 31 bis zum 32 Grad der alten Welt (welche auch in Ansehung der Bevölkerung den Namen der alten Welt zu verdienen scheint) wird mit Recht für denjenigen gehalten, in welchem die glücklichste Mischung der Einflüsse der kältern und heissern Gegenden, und auch der gröfste Reichthum an Erdgeschöpfen angetroffen wird; wo also auch der Mensch am wenigsten von seiner Urbildung abgewichen seyn muss. Hier finden wir zwar weisse, doch brünette Einwohner, welche Gestalt wir also für die der Stammgattung nächste annehmen können. Von dieser scheint die Hochblonde von zarter weisser Haut, röthlichem Haar und bleichblauen Augen, die nächste nordliche Abartung zu seyn. Nun hat der Einfluss einer kalten und feuchten Luft, welche den Säften einen Hang zum Scorbut zuzieht, endlich einen gewissen Schlag Menschen hervorgebracht, der blos durch die so häufigen Vermischungen mit Fremden nicht bis zur Beständigkeit einer Race hat gedeihen können (S. III. 86. ff.).

4. Von den Gelegenheitsursachen der Gründung verschiedener Racen. Gegen die vorhergehende Theorie scheinen folgende Schwierigkeiten zu sprechen:

a. dass ähnliche Land- und Himmelsstriche doch nicht dieselbe Race enthalten;

b. dass America in seinem heissesten Klima keine ostindische oder eine dem Lande angebohrne Negergestalt zeigt;

c. dass es in Arabien oder Persien kein einheimisches indisches Olivengelb giebt.

Antwort auf a: Diese Schwierigkeit läst sich aus der Art der Bevölkerung jener Himmelsstriche

faſslich genug beantworten. Denn wenn einmal, durch den langen Aufenthalt ſeines Stammvolks im Nordoſten von Aſien oder des benachbarten America, ſich eine Race wie die jetzige gegründet hatte, ſo konnte dieſe durch keine fernern Einflüſſe des Klima in eine andere Race verwandelt werden. Denn nur die Stammbildung kann in eine Race ausarten; dieſe aber, wo ſie einmal Wurzel gefaſst, und die andern Keime erſtickt hat, widerſtehet aller Umformung eben darum, weil der Charakter der Race einmal in der Zeugungskraft überwiegend geworden iſt (S. III. 88. f.).

Antwort auf b und c: Die Urſache davon, daſs die Negerrace nur Senegambien und die indiſche Race nur Indien eigen iſt, liegt nach Kants Vorſtellung in einem inländiſchen Meere der alten Zeit. Denn der Erdſtrich, der von der Grenze Dauriens, über die Mungalei, kleine Bucharei, Perſien, Arabien, Nubien, die Sahara bis Capo Blanco fortgeht, ſieht dem Boden eines alten Meeres ähnlich. Die Länder in dieſem Striche ſind hohe und mehrentheils waagerecht geſtellte, Ebenen, in denen die daſelbſt befindlichen Gebirge nirgends einen weitgeſtreckten Abhang haben; daher die Flüſſe nur einen kurzen Lauf haben, und im Sande verſiegen. Sie ſind den Baſſins alter Meere ähnlich, weil ſie mit Höhen umgeben ſind, in ihrem Inwendigen Waſſerpas halten, überdem auch gröſstentheils mit Sande bedeckt ſind. Perſien und Arabien diente alſo noch zum Baſſin eines Meeres, und jenes groſse Meer ſchnitt die nördlichen Gegenden von den Senegambiſchen ab, wodurch die Vermiſchung der Racen gehindert, und das Wurzelfaſſen des indiſchen Charakters in Perſien und Arabien unmöglich wurde (S. III. 89. f.).

5. Der Name einer Race, als radicaler Eigenthümlichkeit, die auf einen ge-

meinschaftlichen Abstamm Anzeige giebt, und zugleich mehrere solche beharrliche forterbende Charaktere, nicht allein derselben Thiergattung (oder Pflanzengattung), sondern auch desselben Stammes, zuläfst, ist nicht unschicklich ausgedacht. Das Wort *progenies* zeigt an, dafs es nicht ursprüngliche, durch so vielerlei Stämme, als Species derselben Gattung, ausgetheilte, sondern sich erst in der Folge der Zeugungen entwickelnde Charaktere, mithin nicht verschiedene Arten, sondern Abartungen, aber doch so bestimmt und beharrlich sind, dafs sie zu einem Classenunterschiede berechtigen (S. III. 347. f.), s. Menschenschlag, 2. Die Race oder Abartung ist also eine unausbleibliche erbliche Eigenthümlichkeit, die zwar zur Classeneintheilung berechtigt (classifisch ist), aber doch nicht specifisch ist (zur Eintheilung in Arten oder Species berechtigt); weil die unausbleibliche halbschlächtige Nachartung (also das Zusammenschmelzen der Charaktere ihrer Unterscheidung) es wenigstens nicht als unmöglich beurtheilen läfst, ihre angeerbte Verschiedenheit auch in ihrem Stamme uranfänglich befindlich anzusehen (S. III. 350.). S. Menschenschlag, 2. Auch in Ansehung der Varietäten der Menschengattung mufs die Natur eben so, wie bei den Racencharakteren, nur als entwickelnd auf dieselbe durch ursprüngliche Anlagen vorausbestimmt angesehen werden (S. III. 351.). In Ansehung der Varietäten scheint die Natur die Zusammenschmelzung zu verhüten; was dagegen die Racenunterschiede betrifft, so verstattet sie diese Zusammenschmelzung wenigstens, wenn sie sie gleich nicht begünstigt, weil dadurch das Geschöpf für mehrere Klimate tauglich wird, obgleich keinem derselben in dem Grade angemessen, als die erste Anartung an dasselbe es gemacht hatte. Ein Einwurf gegen diesen Unterschied zwischen Racen

und Varietäten scheint zu seyn, dass bei andern Thieren fast alles, was man an ihnen Varietät nennen möchte (wie die Grösse, die Hauptbeschaffenheit u. s. w.) halbschlächtig anartet. Allein vernunftlose Thiere, deren Existenz bloss als Mittel einen Werth haben kann, mussten darum zu verschiedenem Gebrauche verschiedentlich schon in der Anlage (wie die verschiedenen Hunderacen) ausgerüstet seyn; dagegen die grössere Einhelligkeit des Zwecks in der Menschengattung so grosse Verschiedenheit anartender Naturformen nicht erheischte. Daher durften bei den Menschen die nothwendig anartenden Naturformen nur auf die Erhaltung der Species in einigen wenigen von einander vorzüglich unterschiedenen Klimaten angelegt seyn (S. III. 352. ff.). S. Menschenschlag, 3. ff.

Aie Abhandlungen, aus welchen dieser Auszug genommen ist, sind genannt am Ende des Art. Menschenschlag.

Rathschläge

der Klugheit (*consilia prudentiae, conseils de la prudence*), die assertorischen Imperative, s. Imperativ, 11 u. 25.

Rationale

Erkenntniss, s. Erkenntniss, rationale.

Rationalismus,

rationalismus. So nennt man, in der Theorie von dem Ursprung unserer Erkenntniss, die Behauptung, dass es Erkenntnisse gebe, die aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringen, und daher

Erkenntnisse *a priori* heissen. Die Behauptung hingegen, dass alle unsere Erkenntniss aus der Erfahrung müsse abgeleitet werden, und durch die Sinne in uns komme, heisst der Empirismus, und wenn er gar keine rationale Erkenntniss zugiebt, der reine Empirismus. Der Rationalismus gründet sich darauf, dass es Erkenntnisse gebe, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben, welche allein durch die Ableitung jener Erkenntnisse aus dem Erkenntnissvermögen eingesehen wird; indem der Mensch so erkennen muss und also nothwendig immer so erkennt, wie das Erkenntnissvermögen nach seiner Beschaffenheit die Erkenntnisse allein formen kann. Der Empirismus begnügt sich damit, dass er diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit fühlt, ohne sie weiter einsehen zu können; daher er auch weiter keinen Probirstein der Erfahrung verstattet, der immer nur in Principien *a priori* angetroffen werden kann. Denn nur eine eingesehene Nothwendigkeit kann uns die Erfahrung sichern, die sonst nicht bloss etwas zufälliges enthält, sondern, selbst dem Gefühl des Empiristen entgegen, ganz zufällig und damit vollkommen unsicher und ein blosser Traum wird (Pr. 27.). S. *A priori* und *A posteriori*.

2. Kant, der den Rationalismus zuerst in Ansehung der Gründe, Grenzen, Anwendung und Umfang desselben in seiner ganzen Vollkommenheit aufgestellt hat, hatte zu unserm Zeitalter das Zutrauen, dass der Empirismus vermuthlich nur noch zur Uebung der Urtheilskraft aufgestellt werde. Er meinte daher, dass man es denen doch Dank wissen müsse, die sich mit dieser sonst eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen (M. II. 178. P. 28.). Er irrte sich aber hierin, denn in Deutschland hat man eben so, wie bisher in Frankreich der Empirismus herrschend war, denselben in allem Ernst vertheidigt. Besonders gab D. Christ. Gottl. Sel-

le, Mitglied und zuletzt Director der philoſophiſchen Claſſe der Königlichen Academie der Wiſſenſchaften zu Berlin, Grundſätze der reinen Philoſophie, Berlin 1788, 8. heraus, in welchen er den Empirismus in ſeiner gröſsten Stärke vorgetragen hat. Carl Chriſt. Erh. Schmid, Prof. zu Jena, hat ſeinem Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantiſchen Schriften, 4te vermehrte Auflage, Jena, 1798. 8. eine Abhandlung angehängt, die einige Bemerkungen über den Empirismus und Purismus (Rationalismus) in der Philoſophie, durch die Grundſätze der reinen Philoſophie von Selle veranlaſst, enthält. Er ſtellt darin das Selliſche Syſtem kurz dar, vergleicht es mit dem Kantiſchen, und ſetzt einige prüfende Anmerkungen über das erſtere hinzu. In England vertheidigte Hume, in Frankreich vorzüglich Helvetius den Empirismus, ſ. Hume. Eine Darſtellung des Empirismus in der ganzen Blöſse ſeiner Seichtigkeit in moraliſchen Beſtimmungen findet man im Art. Freiheit, transſcendentale.

3. Man kann den Rationalismus ſowohl als den Empirismus nach den drei ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntniſsvermögen eintheilen, in den der ſpeculativen Vernunft, den der praktiſchen Vernunft und den der Urtheilskräft. Der Rationalismus der ſpeculativen Vernunft iſt die Behauptung, daſs es unter unſren Erkenntniſſen ſolche gebe, die *a priori* ſind, oder die aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, welche alſo aller unſerer Erkenntniſs eine nothwendige und unveränderliche Form geben, und ſie unveränderlichen Geſetzen unterwerfen. Der Empirismus der ſpeculativen Vernunft iſt die Behauptung, es gebe keine ſolche Erkenntniſſe, ſondern alle Erkenntniſs komme *a poſteriori*, durch die Sinne, in uns. Der reine

Empirismus der ſpeculativen Vernunft iſt in Anſehung der kosmologiſchen Ideen im Art. Epikurismus vorgetragen; er muſs durchaus leugnen, daſs es einen freien Willen, folglich Moralität, und einen Gott, folglich Religion gebe, wenn er anders conſequent ſeyn will. Denn das ſind Vernunftideen, zu denen es in der Sinnenwelt keine Gegenſtände giebt. Giebt es alſo nichts weiter als Erfahrungserkenntniſs, ſo giebt es auch nichts weiter, als die Sinnenwelt, folglich keine überſinnlichen Gegenſtände (M. I. 564.). Der reine Empirismus hat daher auch gar kein praktiſches Intereſſe. Moral und Religion ziehen uns, als Willensbeſtimmungen, um ihrer ſelbſt willen an, Niemand, der nicht ganz verworfen iſt, möchte ſie wohl miſſen. Der reine Empirismus aber gefällt uns in Beziehung auf unſern Willen und unſre Handlungen gewiſs nicht; denn er ſcheint der Moral und der Religion alle Kraft und allen Einfluſs zu benehmen. Denn wenn es kein von der Welt unterſchiedenes Urweſen giebt, wenn der Wille nicht frei iſt, ſo verlieren die moraliſchen Ideen und Grundſätze alle Gültigkeit, und an der Religion, und den transſcendentalen (aus dem Vernunftvermögen ſelbſt hervorgehenden und auf nicht empiriſche Gegenſtände hinweiſenden) Ideen, die die letztere vorausſetzt, ihre theoretiſche (obwohl allein nicht zureichende, dennoch unentbehrliche) Stütze (M. I. 565. C. 496.). Dagegen hat freilich der reine Empirismus ein gröſseres ſpeculatives Intereſſe, und das iſt es eben, was ſo ſehr für ihn einnimmt. Der Verſtand iſt bei demſelben immer auf ſeinem eigenthümlichen Boden, nehmlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, vermittelſt deren Geſetze er ſeine ſichere und faſsliche Erkenntniſs ohne Ende erweitern kann. Er kann hier alles der Anſchauung darſtellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anſchauungen klar und deutlich vorgelegt werden kann (M. I. 566. M. I. 496.). Der Empi-

rift wird es z. B. niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur für die schlechthin (absolut) erste anzunehmen, weil er einen schlechthin ersten Anfang der Welt verwirft. Er wird von den Gegenständen der Natur nie zu denen überzugehen erlauben, die weder Sinn, noch Einbildungskraft *in concreto* darstellen kann, dergleichen das absolut Einfache ist, und hält daher sogar die Seele für eben so theilbar und verweslich als die Materie. Er wird nicht einräumen, dass man in der Natur einen freien Willen zum Grunde lege, weil nach Naturgesetzen alles nothwendig seyn muss, und nichts in der Natur unabhängig von diesen Gesetzen wirken kann. Er wird nicht zugeben, dass man die Ursache irgend wozu ausserhalb der Natur in einem Urwesen suche, das nicht zur Natur gehöre. Denn alles dies hiesse das Feld der Erfahrung verlassen und folglich nach seiner Vorstellung, dichten (M. I. 567. C. 497.).

Der Grundsatz des empirischen Philosophen (Empirist) kann die Maxime der grösseft möglichen Erweiterung des menschlichen Verstandes durch die Erfahrung seyn, und dabei den Vorwitz und die Vermessenheit des die wahre Bestimmung der Vernunft (Erfahrungserkenntniss immer weiter zu treiben, und den Willen immer mehr durch moralische Grundsätze zu bestimmen) verkennenden Gebrauchs oder Missbrauchs derselben niederschlagen, indem man mit Einsicht und Wissen durch Vernunft gross thut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören. Dann ist es aber zugleich seine Maxime, die Ansprüche auf Wissen und Einsicht zu mässigen, und in Behauptungen bescheiden zu seyn, und zu machen, dadurch, dass er immer darauf aufmerksam macht, dass es den Behauptungen und vermeintlichen Einsichten derer, die mit Vernunfterkenntniss gross thun, vielleicht an Realität fehlen möchte (M. I. 568. C. 498.). Aber der Empirismus bleibt gemei-

niglich nicht bei diesen Grundsätzen, und wird dann höchst nachtheilig. Er wird nehmlich in Ansehung der Ideen gemeiniglich selbst dogmatisch, und, statt dass er behaupten sollte, unsere Erkenntniss erstrecke sich nur auf das Feld der Erfahrung, behauptet er zu wissen, dass es ausser den Erfahrungsgegenständen keine Gegenstände gebe. Er verneinet also dreust das, was doch über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse ist, und fällt also selbst in den Fehler der Unbescheidenheit. Allein diese Unbescheidenheit ist viel tadelnswürdiger, als die des dogmatischen Rationalisten, denn es wird durch sie dem praktischen Interesse der Vernunft der unersetzliche Nachtheil verursacht, dass ihm die Religion genommen, die Moral verdorben, und so die Moralität selbst wankend gemacht wird (C. 499. M. I., 569.). S. Epikurismus und Platonismus. Der reine Empirismus der speculativen Vernunft ist endlich der Popularität, oder der Fassungskraft des gemeinen Verstandes, gänzlich zuwider. Man sollte zwar glauben, dass die transscendentale Dogmatik oder der Inbegriff von Behauptungen, die eine Erkenntniss *a priori* möglich machen sollen; den Empirismus dem gemeinen Verstande annehmlicher machen würde. Allein eben das, dass der Gelehrteste von den Gegenständen dieser Erkenntniss nicht mehr weiss, als der gemeine Verstand, empfiehlt ihm den dogmatischen Rationalismus. Die Eitelkeit also etwas zu wissen, wovon der Gelehrteste nicht mehr weiss, und die Gemächlichkeit, dieses zu wissen, ohne viel Nachforschungen darüber anstellen zu dürfen, empfehlen den dogmatischen Rationalismus sehr. Der gemeine Verstand will überdem etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen kann zu erklären, die Unbegreiflichkeit eines solchen absoluten Anfangs beunruhigt ihn nicht. Zuletzt aber verschwindet alles speculative Interesse bei ihm vor dem praktischen, und so ist der Empirismus der transscen-

dental - idealiſirenden ſpeculativen Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt (C. 500. ff. M. I. 572.). Der dogmatiſche Rationalismus hat überdem noch ein architectoniſches Intereſſe, denn die Vernunft fordert nicht empiriſche, ſondern reine Vernunfteinheit *a priori*. Dieſem Intereſſe iſt nun der Empirismus gänzlich zuwider; denn ſeine Sätze ſind von der Art, daſs ſie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntniſſen gänzlich unmöglich machen *). Der dogmatiſche Rationalismus kann das Gebäude ſeiner Erkenntniſs vollenden, denn nach demſelben giebt es einen abſoluten Anfang der Welt, abſolut einfache Theile, woraus alles zuſammengeſetzt iſt u. ſ. w. Bei den Vorausſetzungen, des Empirismus iſt aber ein vollſtändiges Gebäude der Erkenntniſs gänzlich unmöglich, denn nach ihnen giebt es über einen Zuſtand der Welt immer einen noch ältern, in jedem Theile immer noch andere wiederum theilbare u. ſ. w. (C. 502. f. M. I. 573.). Könnte ſich ein Menſch von allem Intereſſe losmachen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloſs nach dem Gehalt ihrer Gründe in Betracht ziehen, ſo würde er in einem unaufhörlich ſchwankenden Zuſtande ſeyn, und ſich bald zu einer Behauptung, bald wieder zu dem Gegentheil derſelben bekennen. Heute würde es ihm überzeu-

*) Der Empirismus legt schon dadurch, daſs er die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der philoſophiſchen Begriffe aufhebt (wie dieſes nicht nur aus ſeiner ganzen Darſtellung durch Locke, ſondern ſogar aus dem eigenen Geſtändniſſe dieſes Philoſophen bekannt ſeyn ſollte), ſeine Unzulänglichkeit, Philoſophie als Wiſſenſchaft zu begründen, an den Tag, und muſs eben darum auf dem Gebiet des poſitiven Dogmatismus dem Rationalismus das Feld räumen (Reinhold in der Abhandl. über den phil. Skeptic. S. 48. vor Humes Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand, neu überſetzt von Tennemann. Jena 1793. 8.)

gend vorkommen, der menſchliche Wille ſei frei; morgen, alles ſei Naturnothwendigkeit; heute würde er behaupten, es ſei ein Gott, morgen, ein Weſen, daſs keine Urſache habe, ſei ein Unding; heute, die Seele ſei ein einfaches Weſen, morgen, es gebe nichts als Materie; heute, die Welt habe einen Anfang genommen, morgen, ſie ſei ewig. Beim Handeln aber würde er wieder ſeine Principien ſo wählen, daſs das praktiſche Intereſſe nicht dabei litte, das Spiel der ſpeculativen Vernunft würde verſchwinden, und der ſonſt hin und her Schwankende ſich zum dogmatiſchen Rationalismus ſchlagen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forſchenden Weſen anſtändig iſt, gewiſſe Zeiten lediglich der unpartheiiſchen Prüfung ſeiner eigenen Vernunft zu widmen, ſo kann es Niemanden verwehrt werden, das Reſultat ſeiner Prüfung, ſeine Gründe für die Sätze und Gegenſätze, andern Menſchen mitzutheilen (C. 503. f. M. I. 574.).

Selle hat ſich bloſs über einen einzigen dieſer Sätze, worüber der dogmatiſche Rationaliſt mit dem Empiriſten im Streit iſt, erklärt, nehmlich über Gott; allein ſehr inconſequent in Anſehung des Empirismus, den Selle aufſtellt. Denn er wird in Anſehung der Idee von Gott ein dogmatiſcher Rationaliſt, und fällt alſo aus ſeinem Syſtem heraus. „Da, ſchlieſst er (S. 163.) weder in den Erſcheinungen, noch in den endlichen Subſtanzen (welche ſich zu den Erſcheinungen, wie Urſache zur Wirkung verhalten ſollen) der zureichende Grund ihres Daſeyns zu finden iſt, ſo muſs jenſeits der Subſtanzen, welche die Gegenſtände der Sinnlichkeit begründen, eine Subſtanz vorhanden ſeyn, die nichts mehr vorausſetzt (vorher hatte er aber geſagt, daſs alle Dinge, in ſo ferne wir ſie erkennen, in einer ſolchen Verbindung ſtehen, daſs immer eines das andere vorausſetzt, und nirgends etwas zu finden iſt, das keiner Vorausſetzung mehr

bedürfe; woher nun dieses muſs, als aus der Vernunft? folglich fällt Selle hier aus seinem System in den Rationalismus), die den zureichenden Grund ihres Daseyns in sich selbst hat, die nicht mehr endlich, und folglich unendlich ist, und hier stehen wir vor Gott." Gottes objectives Daseyn wird, nach Selle, aus dem Satz des zureichenden Grundes, als einem erfahrnen Gesetze der Dinge erkannt (S. 170.), und doch hören, wie er sagt, bei der Erkenntniſs Gottes alle Vorstellungen und sinnliche Begriffe auf, und nur durch Verstandesbegriffe kann uns die Vernunft diese Erkenntniſs gewähren (S. 174.). „Das Wesen der erscheinenden Substanzen besteht darin, daſs sie durch ihre Einwirkung auf unser Erkenntniſsvermögen die Vorstellung des Raums und den Begriff der Undurchdringlichkeit hervorbringen. Wir nennen sie daher in so ferne auch materielle Substanzen. Nun sind alle erscheinende Substanzen auch endlich, folglich kann Gott als eine unendliche Substanz nicht durch Sinnlichkeit erkannt werden. Er ist ein immaterielles Wesen" (S. 175.). Warlich inconsequenter und mehr dem reinen Empirismus, den doch Selle in der Theorie behauptet, entgegen, kann man in der Anwendung dieser Theorie nicht verfahren. Wen solche Schlüsse überzeugen können, dem ist bald geholfen. Uebrigens nimmt er auch eine Vernunfterkenntniſs (nach seiner Theorie, eine aus der Erfahrung, in der doch alles nothwendig ist, durch Vernunft abstrahirte Erkenntniſs) der freien Handlungen an (S. 179. f.). Man sieht, ein solcher Empirismus, der bloſs den Grund des Gebäudes des rationalen Empirismus weggräbt, und doch versteht, das Gebäude in der Luft schwebend zu erhalten, ist freilich auch so gar ohne speculatives Interesse.

Consequenter schon ist Helvetius. Er behauptet auch (*De l'homme.* T. I. Sect. II. ch. 1. p. 76.) daſs alle unsere Vorstellungen durch die Sin-

ne in uns kommen; aber er ſagt auch, man wird mich vielleicht fragen, was die Fähigkeit zu empfinden ſei, und was aus ihr werde, wenn die Organe aufgelöſet werden; ein berühmter Engliſcher Chemiker antwortet, ſagt Helvetius, das, was in dem zerſetzten Eiſen aus der Qualität den Magnet anzuziehen wird. „Die phyſiſche (materielle) Empſindungsfähigkeit (Senſibilität) iſt die einzige Urſache unſrer Handlungen, unſerer Gedanken, unſerer Leidenſchaften und unſerer Geſelligkeit (*ch.* VII. p. 102.). Das, was man intellectuelles Vergnügen oder Miſsvergnügen nennt, kann immer auf ein phyſiſches Vergnügen oder Miſsvergnügen bringen. Die Gewiſſensbiſſe ſind nichts anders, als das Vorherſehen der phyſiſchen Schmerzen, denen das Verbrechen uns ausſetzt. Der Verſtand iſt nichts anders als das Reſultat der verglichenen Empfindungen des Menſchen (*ch.* 15). Alles in den Menſchen iſt Empfinden; und ſie empfinden und erhalten nicht anders Vorſtellungen, als durch die fünf Sinne. Gut im moraliſchen Sinn heiſst, was von allgemeinem Nutzen iſt. Es giebt keine Wahrheit, die ſich nicht auf eine Thatſache (Factum) bringen laſſe (*ch.* 23.). Das Wort Tugend erweckt im Verſtande ſtets die undeutliche Vorſtellung von irgend einer der Geſellſchaft nützlichen Qualität" (*Sect.* 3. *ch.* 12.). Am Schluſs ſeines Werkes (*Recapitulation*, *ch.* 3.) äuſsert endlich Helvetius die Beſcheidenheit, die einem kritiſchen Empiriſten ſo wohl anſteht, und welche in mir den Wunſch erregte, man möchte ihn wenigſtens nicht den groben, dogmatiſchen Materialiſten zuzählen, zumal da er ſelbſt dagegen proteſtirt, ſo gewiſs es auch iſt, daſs er zu den Senſualiſten und Empiriſten gehört, ſ. Materialismus, 12. Am conſequenteſten und beſcheidenſten iſt endlich D. Hume, der ebenfalls den empiriſchen Urſprung aller menſchlichen Erkenntniſs behauptet. Er bringt aber nicht alles, wie Helvetius, auf Thatſachen, ſondern nimmt auch gewiſſe Beziehun-

gen der Begriffe an, welche wir uns von den ſinnlichen Gegenſtänden machen, und durch die bloſse Wirkſamkeit des Denkvermögens gefunden werden ſollen; zu dieſer Claſſe rechnet er die Mathematik. S. Hume, 5. ff. Ein Hauptwerk über den Empirismus, das alle nachherigen Empiriſten benutzt haben, iſt *Locke's Esſai upon human underſtanding*, ſ. Locke.

4. Der Rationalismus der praktiſchen Vernunft iſt die Behauptung, daſs die praktiſchen Begriffe des Guten und Böſen nach einem, aus der Vernunft entſpringenden, alſo reinen, *a priori* den Willen beſtimmenden Geſetze, und durch daſſelbe, beſtimmt werden müſſen; daſs alſo die Vernunft durch ihr Geſetz den Willen *a priori* beſtimmen könne. Der Empirismus der praktiſchen Vernunft ſetzt die praktiſchen Begriffe des Guten und Böſen bloſs in Erfahrungsfolgen (der ſogenannten Glückſeligkeit). Der Empirismus frägt, was wird daraus entſtehen, wenn ich ſo oder ſo handle, wird es mir Nutzen oder Schaden bringen, und nennt im erſtern Fall die Handlung gut, im letztern böſe; der Rationalismus frägt, welche Handlungsmaxime kann als allgemeines Geſetz für den Willen betrachtet werden, damit ich bloſs um dieſer Beſchaffenheit der Maxime willen darnach handle, und nennt die Handlung, die darum geſchieht, gut, und die entgegengeſetzte böſe. Der erſtere rottet die Sittlichkeit in Geſinnungen mit der Wurzel aus; daher iſt die Verwahrung vor demſelben höchſt wichtig und anrathungswürdig. Der Rationalismus der Urtheilskraft iſt die Behauptung, daſs aus der Urtheilskraft ſelbſt Gründe der Subſumtion des Beſondern unter das Allgemeine entſpringen. Der Empirismus der Urtheilskraft iſt die Behauptung, daſs alles Urtheilen ſich bloſs auf logiſche Abſtraction von Erfahrungsgegenſtänden

gründe, wodurch alles Allgemeine gegeben werde, unter welches das Befondere fubfumirt werde (P. 124. f.). Beide find entweder der des Gefchmacks oder der der teleologifchen Urtheilskraft.

Von dem Rationalismus und Empirismus des Gefchmacks, f. Gefchmack, 11. Von dem Rationalismus und Empirismus der teleologifchen Urtheilskraft, f. Urtheilskraft, teleologifche.

5. Der Rationalismus in Glaubensfachen ift die Behauptung, dafs blofs die natürliche Religion moralifch - nothwendig, d. i. Pflicht fei. Er ift entweder Naturalismus, f. Naturalift, oder reiner Rationalismus, welcher eine übernatürliche göttliche Offenbarung zuläfst, aber behauptet, dafs fie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert werde (R. 231.). Der Rationalift mufs fich, vermöge diefes feines Titels, von felbft fchon innerhalb der Schranken der menfchlichen Einficht halten. Daher wird er, wenn er confequent feyn will, immer nur reiner Rationalift feyn f. Naturalift, 3. Alfo kann die Streitfrage nur die wechfelfeitigen Anfprüche des reinen Rationaliften und des Supernaturaliften in Glaubensfachen, der an eine übernatürliche Offenbarung glaubt, betreffen. Der Gegenftand des Streits zwifchen beiden ift: ob fich eine übernatürliche Offenbarung beweifen laffe, und ob fie zur alleinigen allgemeinen wahren Religion nothwendig, oder die blofse natürliche Religion fchon hinlänglich, und die geoffenbarte blofs zufällig fei (R. 232.).

Raum,

ſpatium, *eſpace.* Eine reine Anſchauung, die allen äuſsern Anſchauungen zum Grunde liegt, und als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt wird, ſ. Expoſition, 4, ff.

2. Der Raum *) und die Zeit und alle Theile derſelben ſind Anſchauungen, mithin mit dem Mannigfaltigen, das ſie in ſich enthalten, einzelne Vorſtellungen (Individuen), ſ. Expoſition, 6., alſo nicht bloſse Begriffe. Durch einen Begriff wird eben daſſelbe Bewuſstſeyn als in vielen Vorſtellungen enthalten; alſo die Einheit des Bewuſstſeyns als analytiſch und als abgeleitet angetroffen (das Bewuſstſeyn Menſch findet ſich z. B. in vielen Individuen, Cajus, Sempronius, u. ſ. w. die alle Menſchen ſind), ſ. Einheit, analytiſche. Durch die Anſchauung hingegen werden viel Vorſtellungen als in Einer und deren Bewuſstſeyn enthalten, mithin als zuſammengeſetzt, folglich die Einheit des Bewuſstſeyns als ſynthetiſch, aber doch urſprünglich angetroffen (z. B. in der einzigen Vorſtellung eines beſtimmten Menſchen und in dem Bewuſstſeyn deſſelben finden ſich reale Vorſtellungen, die alle zuſammen den Menſchen ausmachen), ſ. Einheit, ſynthetiſche. Dieſe Einzelheit (Individualität) der Anſchauung iſt ſehr wichtig, und ein ſol-

*) Mosheims Worte (Cudworth. Syſtem. intell. cap. V. ſect. III. §. IV. 1.) ſind ſehr merkwürdig: *Tota de ſpatio eiusque natura quaestio valde est retruſa et infinitis implicata difficultatibus — nec ex animo meo, quicquid etiam moliar, hanc notionem eiicere valeo. De natura et rationibus eius dimicare nolo, fateorque mihi non tantum eſſe ingenii, ut rem tam alte poſitam attingere et comprehendere queam.*

ches Individuum ist der Raum (er kann also auch von keinem andern Dinge als von ihm selbst ein Prädicat seyn (C. 136. *)). S. auch Leibnitz, VII. S. 338. ff.

3. Der Raum ist die einzige subjective und auf etwas Aeusseres bezogene Vorstellung, die *a priori* objectiv heissen könnte, d. h. die aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringt, und zu jedem äussern Gegenstande nothwendig ist. Es giebt zwar auch andere subjective Vorstellungen (nehmlich diejenigen, welche zur Beschaffenheit der Sinnesart, nicht der Sinnlichkeit überhaupt, gehören) die mit etwas Aeusserem zusammenhängen, z. B. die Farbe, die Wärme u. s. w.; aber man kann von keiner derselben, so wie der Geometer vom Raume thut, synthetische Sätze *a priori* ableiten (M. I., 52.). Diese subjectiven Vorstellungen sind Empfindungen und nicht Anschauungen, die sich also lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes beziehen, wodurch also nicht eigentlich das Object, sondern der Zustand des Subjects, in Beziehung auf ein gewisses Object, erkannt wird. Daher sind diese Vorstellungen gar nichts ideales, wie der Raum; sondern gehören zu dem Realen, oder dem, was als Wirkung des Erfahrungsgegenstandes auf den Sinn angesehen werden muss, welches dann den Anschauungen der Erfahrungsgegenstände, als Erscheinungen, einen solchen Inhalt giebt, der nicht aus unserm Erkenntnissvermögen entspringt (nicht ideal ist), sondern durch Afficirung unsrer Sinne gegeben wird, der also nicht aus uns und durch uns entspringt, aber dennoch in uns, nehmlich als Empfindung durch den Sinn vorhanden (real) ist. Aber eben darum giebt nun diese Empfindung keine allgemeinen und nothwendigen Sätze, und Farben, Wärme, Töne geben nicht allgemeingültige und nothwendige

Anschauungen, ob sie wohl den Inhalt zu gewissen Anschauungen geben, an denen das, was zur Anschauung gehört, zum Theil *a priori* ist, zum Theil durch die Empfindung empirisch bestimmt, z. B. der Extension oder Intensität nach begrenzt, ist. Nur die Anschauung läfst also ein Object erkennen, die Empfindung aber giebt dieser Anschauung einen reellen Inhalt, s. Empfindung, 4., bezeichnet aber erst vermittelst der Anschauung im Raum oder Zeit, oder als Erfüllung dieser Formen aller Anschauungen, ein reales Object. Empfindung an und für sich läfst also kein Object erkennen, aber Empfindung, die einen Raum erfüllt und begrenzt, giebt einen Cörper (C. 44. M. I. 52.).

4. Hieraus folgt, dafs die Idealität des Raums (oder dafs er an sich selbst nichts ist, sondern nur eine Vorstellung, die blofs aus der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit entspringt, und eine gewisse Classe von Erfahrungsgegenständen, nehmlich die äufsern, möglich macht) nicht etwa durch unzulängliche Beispiele erläutert werden mufs, indem er die einzige Vorstellung seiner Art, oder ein Individuum ist, das nicht mit andern unter einen gemeinsamen Begriff gebracht werden kann. Farben, Geschmack u. s. w. sind nehmlich nicht Beschaffenheiten von Dingen an sich, sondern Veränderungen des empfindenden Subjects, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden seyn können. In der Erfahrung giebt das freilich Beschaffenheiten der Erfahrungsgegenstände, allein diese Erfahrungsgegenstände sind doch selbst ursprünglich nur Erscheinungen. Die Röthe und der Geruch der Rose ist in Beziehung auf meine Empfindung etwas Wahres und Reales, und es giebt in der Erfahrung allerdings diese rothe und wohlriechende Rose, und in der Erfahrung ist diese ein Ding an sich selbst. Allein im transscendentalen Verstande, oder wenn wir auf den Ursprung der Erfahrungsgegen-

ſtände ſehen, hängt weder die rothe Farbe, noch der Roſengeruch dem Erkenntnifsvermögen nothwendig an, ja auch nicht einmal die Vorſtellung der Farbe und des Geruchs überhaupt. Denn der Blindgebohrne hat die Vorſtellung der Farbe nicht, und es giebt Menſchen, die keinen Geruch haben. Die Vorſtellung des Raums aber hängt unſerm Erkenntnifsvermögen unauslöſchlich an. Im transſcendentalen Verſtande ſind alſo die äuſſern Erfahrungsgegenſtände nicht Dinge an ſich, ſondern bloſs vermittelſt unſrer Sinnlichkeit entſtandene Vorſtellungen. Denn der Raum, worin ſie angeſchauet werden, iſt eine ideale Vorſtellung, die aus unſerm Gemüth entſpringt, und kein wirklicher Gegenſtand, und ohne ihn kann es doch kein äuſseres Ding geben; das aber, was in dieſem Raum iſt, nehmen wir bloſs vermittelſt der Empfindung wahr. Raum und Empfindung oder Affectionen der Sinnlichkeit geben alſo das äuſsere Erfahrungsobject. Der Gegenſtand aber, der den Grund jener Affectionen enthalten mag, iſt uns ganz unbekannt (C. 45. M. I. 53.).

5. Man ſollte den Raum nicht ein Compoſitum oder Zuſammengeſetztes, ſondern ein Totum oder Ganzes nennen, weil die Theile deſſelben, die alle wieder Räume ſind, nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile, möglich ſind. K. will ihn allenfalls ein Compoſitum ideale (Zuſammengeſetztes in der Idee), aber nicht Compoſitum reale (Zuſammengeſetztes in der Wirklichkeit) genannt wiſſen. Das heiſst, der Raum wird uns durch unſer Erkenntnifsvermögen als ein Zuſammengeſetztes gegeben, das ſich aber nicht ſo, wie der Cörper im Raum, in Theile zerlegen läſst. Er läſst ſich bloſs geometriſch eintheilen, d. i. die Theile deſſelben ſind bloſs begrenzte Räume in dem unendlichen Raum, oder eben ſo viele Abgrenzungen in demſelben, Theile, die wir in

ihm machen, mithin besteht er nur aus so viel Theilen, als wir durch wirkliche Begrenzung oder Theilung in ihm erzeugen (Schultz Erläuter. Th. 2. §. 12. S. 28. f.). Der Raum ist auch kein Zusammengesetztes aus Substanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen); heben wir also in Gedanken die Zusammensetzung des Raums auf, so bleibt gar nichts übrig. Er kann nicht etwa als aus Puncten zusammengesetzt gedacht werden; denn der Punct ist kein Theil, sondern die Grenze eines Raums, nehmlich die Linie; wo also kein Raum ist, da ist folglich auch keine Linie, und folglich kein Punct. Der Raum besteht also nicht aus einfachen Theilen *) (C. 466. f. M. I. 526.).

6. Der Raum ist die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie, d. i. ohne ihn kann keine Materie und folglich keine Cörperwelt möglich seyn; die Geometrie ist aber die Wissenschaft von der Beschaffenheit des Raums, also enthält sie auch die nothwendigen und allgemeinen Bedingungen der Materie ihrer räumlichen Form nach. Die Art der Anschauung der äufsern Gegenstände (Cörper), die in der ursprünglichen Anschauung des Raums gegeben wird, ist die einzig mögliche; und die Bestimmungen des Raums *a priori*, welche die Geometrie lehrt, betreffen alles dasjenige, was dadurch allein möglich ist, dafs es diesen Raum erfüllt (alle Cörper). Man mufs also denen nicht Gehör geben, die sich gewisse physische Puncte den-

*) Daher sind eben in einer endlichen Linie eine unendliche Menge von Theilen möglich, ohne dafs sie gleichwohl ein Aggregat von unendlich vielen Theilen seyn kann. Eben darum ist aber auch der Raum eine unmittelbare Vorstellung, d. i. eine Anschauung a priori und kein Verstandesbegriff. Denn wenn sich der Verstand ein zusammengesetztes Ding bilden will, so mufs er es aus bestimmten Theilen zusammensetzen (Schultz Erläut. Th. 2. §. 12. S. 26. f.).

ken, die als Theile des Raums derſelben durch ihre bloſse Aggregation oder Aneinanderſtellung denſelben erzeugen. Es iſt gänzlich umſonſt, durch bloſse Begriffe (die den Gegenſtand durch Merkmale, welche er enthält, zu denken geben, d. i. discurſiv ſind, aber ihn nicht in der Anſchauung darſtellen, wie die Aufgaben der Geometrie es mit den definirten Begriffen derſelben machen), die anſchauliche und mit Nothwendigkeit verbundene, alſo unumſtöſsliche Gewiſsheit (Evidenz) der Mathematik wegvernünfteln zu wollen. Wenn der Philoſoph, der es bloſs mit ſolchen discurſiven Begriffen zu thun hat, dies verſucht; ſo vergiſst er, daſs es bei der Frage, nach der Beſchaffenheit der Cörper und des Raums, nur um Erſcheinungen, und deren Bedingungen zu thun ſei. Wenn der reine Verſtand z. B. in Gedanken die Zuſammenſetzung aufhebt, ſo muſs er nothwendig ſich vorſtellen, daſs dann etwas übrig bleibe, woraus das Zuſammengeſetzte zuſammengeſetzt war, und das folglich nach Aufhebung aller Zuſammenſetzung einfach iſt. Denn die Verſtandesvorſtellung des Zuſammengeſetzten wird erſt durch die Vorſtellung und Verbindung beſtimmter Theile möglich. Dieſe Vorſtellung und Verbindung muſs alſo der Verſtandesvorſtellung des Zuſammengeſetzten vorhergehen, folglich muſs hier das Ganze alle die Theile, in die es getheilt werden kann, ſchon zum voraus in ſich enthalten (Schultz Erläuter. Th. 2. §. 12. S. 27.). Ganz anders aber verhält es ſich mit dem Raum. Denn wollten wir von dieſem die Zuſammenſetzung wegdenken; ſo dürfte gar nichts übrig bleiben, weil kein Theil des Raums einfach iſt. Denn der Raum iſt kein wirklicher Gegenſtand, der äuſserlich angeſchauet werden kann, ſondern nur die Bedingung der Erſcheinungen, die aus dem Erkenntniſsvermögen, ſo wie wir ihn anſchauen, entſpringt; er iſt die Form der äuſseren Anſchauung, und kein Correlatum der Er-

ſcheinungen, ſondern die Form derſelben; die alſo weder in noch auſser der Erfahrung als ein Nichtzuſammengeſetztes Wirklichkeit (Realität) haben kann. Man findet zwar Philoſophen (Leibnitz, Wolf, Baumgarten u. ſ. w.), welche behaupten, es ſei gerade umgekehrt, der Raum mache nicht die Cörper, ſondern umgekehrt, die Cörper machten den Raum möglich. Sollte aber dieſe Behauptung Grund haben, ſo müſsten wir von den Cörpern als Dingen an ſich *) einen Begriff haben; allein in dem Art. Expoſition, 4. ff. und Leibnitz VII. iſt das Gegentheil von jener Behauptung hinreichend auseinandergeſetzt worden (C. 459. 467. f. M. I. 528.).

Wenn man ein Ganzes, das in der Anſchauung gegeben iſt, theilt; ſo geht man von einem Bedingten zu den Bedingungen **) ſeiner Möglichkeit. Man theile z. B. eine Linie in zwei Theile, ſo ſind die beiden Theile, in die ſie getheilt wird, die Bedingungen, die zuſammen die ganze Linie, als ihr Bedingtes möglich machen; denn wären die beiden Theile nicht, ſo könnte auch die ganze Linie nicht ſeyn. Theile ich nun jedes der beiden Theile wieder in zwei Theile, ſo bekomme ich Theile der Theile, und dieſe neuen kleinern Theile ſind wieder die Bedingungen der vorhergehenden gröſsern Theile. Und ſo iſt die Theilung der Theile, d. i. die Decompoſition ein Zurückgang (Regreſſus) in der Reihe dieſer Bedingungen, man geht von dem Bedingten zu den Bedingungen, von dieſen wieder zu ihren Bedingungen, und ſo fort. Dieſer Rückgang würde ganz

*) Die, wie ſie beſchaffen ſeyn mögen, abgeſehen von unſrer eigenthümlichen Art ſie anzuſchauen und zu erkennen.

**) D. h. zu dem, ohne welches das erſte gar nicht möglich iſt; ohne die beiden Theile iſt die ganze Linie nicht möglich.

vollendet seyn, wenn man endlich zu solchen Theilen gelangte, die nicht weiter aus Theilen beständen, d. i. nicht weiter zusammengesetzt, also einfach wären. Sind aber alle Theile in einer continuirlich fortgehenden Decomposition immer wiederum theilbar, so geht die Theilung, d. i. der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen, ins Unendliche (*in infinitum*). Der Regressus darf hier nicht bloss ein Rückgang in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) genannt werden; weil hier die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten (z. B. in der Linie) selbst enthalten und insgesammt mitgegeben sind, da das Bedingte in einer zwischen seinen Grenzen eingeschlossenen Anschauung ganz gegeben ist. Diesem ungeachtet ist es doch keinesweges erlaubt, von einem solchen Ganzen zu sagen: es bestehe aus unendlich viel Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anschauung des Ganzen enthalten sind, so ist doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, welche nur in dem fortgehenden Rückgang besteht, der die Reihe allererst wirklich macht. Da dieser Rückgang nun unendlich ist, so sind zwar alle Theile in dem Ganzen vorhanden, zu denen der Rückgang gelangt, aber da der Rückgang nie vollendet wird, so sind auch nicht unendlich viel Theile vorhanden, sondern nur so viel als durch die endliche Decomposition entstanden sind, d. i. eine endliche Anzahl (C. 551. f. M. I. 637.).

Wir wollen dieses nun auf die Theilung des Raums anwenden. Ein jeder in seinen Grenzen angeschauete Raum (eine geometrische Figur, Gestalt, *forma*, s. Gott, 39.) ist ein Ganzes. Wenn ich dieses Ganze theile, so bekomme ich kleinere Räume zwischen Grenzen (Figuren, *formas*) die wieder Ganze ausmachen, und so fort ins Unendliche. Die Theile des Raums, es mag nun Linie oder Fläche oder cörperlicher Raum

feyn, find bei aller Theilung der Theile deffelben immer wiederum Räume, nehmlich Linien oder Flächen oder cörperliche Räume. Daher ift der Raum ins Unendliche theilbar, und es giebt keine einfachen Theile, die keine Räume, Linien, Flächen oder cörperlichen Räume, mehr wären, und folglich nicht wieder getheilt werden könnten. Keill (*Introductio ad veram phyficam. edit. IV. Lond.* 1719. 8. lect. III. p. 17. fqq.) erinnert über die Theilung des Raums mit Recht: es ift darunter nicht die wirkliche Abfonderung der Theile von einander zu verftehen, welche eine Bewegung vorausfetzt, die die Natur des Raums nicht zuläfst, eine folche Abfonderung beweifen auch die geometrifchen Demonftrationen nicht; fondern die Theilung, von der hier die Rede ift, ift blofs die Aufhebung der Zufammenfetzung einer jeden Gröfse, oder die Unterfcheidung und Beftimmung ihrer Theile: wie z. B. wenn Euklides (Elementa, 1. B. 9. S.) einen gegebenen geradlinigen Winkel zu halbiren lehrt, fo zeigt er in der Auflöfung diefer Aufgabe nicht die Methode, wie man die eine Hälfte des Winkels von der andern abfondern könne, fo dafs zwifchen beiden Hälften ein gegebener Zwifchenraum entftehe, fondern er zeigt die Methode, wie eine Linie gezogen werden könne, die den Winkel fo in zwei andere Winkel theile, dafs der, welcher auf der einen Seite diefer Linie liegt, dem gleich fei, der auf der andern Seite derfelben liegt. So auch, wenn er, im folgenden Satz, eine gegebene begrenzte gerade Linie zu halbiren lehrt; er lehrt dann nur einen Punct angeben, der die beiden gleichen Theile der geraden Linie fo trenne, dafs er die gemeinfchaftliche Grenze beider Theile fei, da, wo nehmlich der eine beider gleichen Theile aufhört, fängt der andere an. Diefe Auflöfung einer Gröfse in Theile ift dem Euklides fo wefentlich, dafs das, was keine Theile hat, nehmlich der Punct, nicht eine Gröfse, fondern der Anfang oder das Ende einer Gröfse

genannt wird; auch kann nicht eine Gröſse aus Puncten, wären es auch unendlich viel, zuſammengeſetzt werden; denn eine Gröſse beſteht nicht aus Puncten, ſondern Theilen, nehmlich aus andern Gröſsen derſelben Art (Gröſsen) und jeder Theil enthält wiederum andere Theile in ſich, und ſo ins Unendliche. Wir können aber niemals auf eine ſo kleine Gröſse kommen, daſs ſie nicht weiter in kleinere Theile getheilt werden konnte, ſondern alles was getheilt wird, das wird in Theile getheilt, die wieder theilbar ſind. Dieſe Theilung, die immer weiter fortgeſetzt werden kann, wird von den Philoſophen die Theilung ins Unendliche (*ſectio in infinitum*) genannt; und zwar mit Recht, da keine ſo kleine Gröſse angegeben werden kann, und eine ſo groſse endliche Zahl, daſs die Zahl der Theile, welche jene Gröſse ausmachen, in welche nehmlich jene Gröſse aufgelöſet werden kann, gröſser ſei, als jede noch ſo groſse Zahl; denn wir nennen das unendlich, was gröſser iſt als alles endliche.

Daſs nun der Raum ins Unendliche theilbar ſei, kann nach Keill (p. 22. ſqq. l. c.) durch mehrere unüberwindliche Gründe bewieſen werden. Zuerſt zeigt er es durch die bloſse Durchſchneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern, wobei bloſs der Grundſatz der Geometrie zum Grunde liegt, daſs durch zwei gegebene Puncte nicht mehr als Eine gerade Linie gehen könne (E. 32.).

Lehrſatz. Fig. 61.

Jede gegebene Linie (AB) iſt ins Unendliche theilbar.

Beweis.

Vorbereitung.

1. Man fordere, von jedem Punct bis nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen (Euklid. 1. Poſt.);

2. Man fordere, eine gerade begrenzte Linie ſtetig gerade fort zu verlängern (Euklid. 2. Poſt.);

3. Eine gerade Linie iſt, welche zwiſchen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt (Euklid. 4. Erklär.);

4. Zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein (Euklid. 12. Grundſ.);

5. Man kann durch einen gegebenen Punct eine gerade Linie einer gegebenen parallel ziehen (Euklid. 1. B. 31. S.).

Conſtruction.

1. Man ziehe von dem einen Endpunct (A) der gegebenen Linie (AB) beliebig eine gerade Linie AC (Vorber. 1.) und verlängere ſie auf der andern Seite jenes Endpuncts (A) (Vorbereit. 2.).

2. Man ziehe durch den andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) eine der durch den andern Endpunct (A) gezogenen Linie (AC) parallele Linie (BD) (Vorbereit. 5);

3. Man nehme auf der einen Seite des erſten Endpuncts (A) der gegebenen Linie (AB) in der durch ihn gelegten Linie (AC) einen beliebigen Punct (C);

4. Wäre nun die gegebene Linie (AB) nicht ins Unendliche theilbar, so wäre sie folglich in eine endliche Anzahl Theile theilbar; die Anzahl sei nun welche sie wolle, z. B. sechs. Man nehme nun auf der der erstern Linie parallel gezogenen (BD) und zwar auf der Seite der gegebenen Linie (AB), auf welcher jener der erstern Linie angenommene Punct (C) nicht liegt, mehr als sechs Puncte (E, F, G, H, I, K, L);

5. Man ziehe aus jenem Punct in der erstern Linie (C), nach den in der Parallele angenommenen Puncten gerade Linien (CE, CF, CG, CH, CI, CK, CL) (Vorbereit. 1.).

Demonstration.

1. Die in Constr. 5. gezogenen geraden Linien werden die gegebene Linie (AB) in so viel Theile theilen, als gezogene gerade Linien sind.

Denn gesetzt sie theilten sie nicht in so viel Theile, so müssten einige dieser gezogenen geraden Linien die gegebene Linie (AB) in einem und demselben Punct schneiden. Da sich nun alle diese gezogenen Linien schon in einem Puncte (C) schneiden, nach der Construction 5.; so würden einige gerade Linien sich einander in zwei Puncten (in C und dem Punct in AB) schneiden, und folglich einen Raum (zwischen C und dem Punct in AB) einschliessen, gegen Vorbereit. 4; oder doch zum Theil auf einander fallen (von C bis zu dem Punct in AB) zum Theil nicht, und folglich wenigstens immer eine nicht zwischen jeden in ihr befindlichen Puncten auf gleiche Art liegen, d. h. keine gerade Linie seyn, nach Vorbereit. 3.

2. Nun sind so viel gerade Linien durch die gegebene (AB) gezogen, als Puncte in der Paral-

lele (BD) genommen worden. Da dieſes nun mehr als ſechs waren, ſo iſt die gegebene Linie auch in mehr als in ſechs Theile getheilt worden.

3. Nun können auf der Parallele (BD) ſo viel Puncte genommen werden, als man will; da dieſe Linie immer fort verlängert werden kann, nach Vorber. 2. und es keine endliche Zahl giebt, die ſo groſs wäre, daſs nicht noch eine gröſsere genommen werden könnte.

4. Da nun alle Linien, die aus dem Punct, in welchem ſie ſich ſchneiden (C), nach jenen in drei angenommenen immer mehrern und mehrern Puncten gezogen werden, die gegebene Linie ſtets in verſchiedenen und alſo eben ſo vielen Puncten als Linien ſind, ſchneiden müſſen; ſo iſt die gegebene Linie in mehrere Theile, als durch irgend eine endliche Zahl angegeben werden kann, d. i. ins Unendliche theilbar; welches zu erweiſen war.

Ein anderer Beweis. Fig. 62.

Conſtruction.

1. Man ziehe eine gerade Linie (AK), die mit der gegebenen (AB) einen beliebigen Winkel mache (Vorber. 1.);

2. Man nehme auf der gezogenen Linie (AK), die beliebig verlängert werden kann (Vorber. 2.), mehr Puncte als die endliche Anzahl der Theile, welche die gegebene gerade Linie (AB) haben ſoll, z. B. ſechs (C, D, E, F, G, H);

3. Man ziehe eine gerade Linie von dem Endpunct des einen Schenkels (B) nach dem Endpunct des andern (K) (Vorber. 1.);

4. Man ziehe aus den angenommenen Puncten (C, D, E, F, G, H) bis zu dem andern Schenkel Parallelen mit der Linie (KB), welche die Endpuncte verbindet (Vorbereit. 5.).

Demonſtration.

1. Die Parallelen werden die gegebene Linie nothwendig in ſo viel Theile theilen, als Parallelen ſind;

Denn geſetzt ſie theilten ſie nicht, ſo müſsten einige die gegebene Linie in einem und demſelben Punct ſchneiden; dann wären ſie aber nicht Parallelen.

2. Nun ſind aber mehr gezogen, als die gegebenê Linie Theile haben ſoll, z. B. mehr als fünf, alſo iſt ſie in mehr als fünf Theile getheilt;

3. Nun können auf dem Schenkel (AK), der mit der gegebenen Linie (AB) einen Winkel macht, da dieſe Linie beliebig immer fort verlängert werden kann (Vorber. 2.), ſo viel Puncte genommen werden, als man will;

4. Folglich giebt es keine ſo groſse Zahl von Puncten, daſs die Zahl der Theile, in welche die gegebene Linie (AB) getheilt werden kann, nicht noch gröſser ſeyn ſollte; das heiſst die gegebene Linie iſt ins Unendliche theilbar, welches zu erweiſen war.

Dritter Beweis.

Vorbereitung.

Man kann von einer jeden gegebenen geraden Linie einen verlangten Theil abſchneiden (Euklid. 6 B. 9. S.).

Demonſtration.

Geſetzt alſo, eine Linie wäre nicht ins Unendliche theilbar; ſo hätte ſie Theile, die nicht weiter getheilt werden könnten.

2. Von dem Theil, der nicht weiter getheilt werden könnte, könnte man aber doch einen verlangten Theil abſchneiden, nach dem Satz in der Vorbereitung, welches ſeiner Untheilbarkeit widerſpricht.

Vierter Beweis.

Wenn der Raum aus untheilbaren Theilen beſtände, ſo würden nichts als Widerſprüche entſtehen; z. B. man könnte dann folgenden Satz beweiſen:

Der kleinſte Kreis iſt dem gröſsten Kreiſe gleich. Fig. 63.

Conſtruction.

1. Man gebe dem kleinſten Kreiſe (EFGH) und dem gröſsten Kreiſe (ABCD) einen und denſelben Mittelpunct (nach dem 3 Poſt. des Euklid.);

2. Man theile den gröſsten Kreis in ſeine untheilbaren Theile, und ziehe vom Mittelpunct (Q) gerade Linien nach dieſen Theilen (QOM, QPN.).

Demonſtration.

1. Dieſe Halbmeſſer werden den gröſsten und kleinſten Kreis in eine gleiche Anzahl Theile theilen;

2. Der gröſste Kreis wird aber in ſeine kleinſten oder untheilbaren Theile getheilt ſeyn;

3. Der kleinſte Kreis wird aber auch in ſeine kleinſten Theile getheilt ſeyn.

In kleinſten Kreiſen können nehmlich aus dem nehmlichen Grunde, wie im erſten Beweiſe Demonſtrat. 1. nicht zwei Halbmeſſer in einem Puncte des Umkreiſes ſich ſchneiden.

4. Alſo giebt es entweder im kleinſten Kreiſe kleinere Theile als im gröſsten, dann wären die im gröſsten noch theilbar und nicht die kleinſten, gegen Conſtruct. 2.; oder die kleinſten Theile des kleinſten Kreiſes ſind ſo groſs als die kleinſten Theile des gröſsten Kreiſes.

5. Nun iſt die Anzahl der kleinſten Theile und auch, nach 4, ihre Gröſse, in beiden Kreiſen gleich; folglich iſt der kleinſte Kreis ſo groſs als der gröſste Kreis, welches zu erweiſen war.

Man ſieht, im 4ten Stück der Demonſtration liegt der Fehler; denn wenn man zugiebt, daſs die untheilbaren Theile des gröſsten Kreiſes ſo groſs ſind, als die des kleinſten; ſo iſt die Abſurdität unumſtöſslich demonſtrirt; und doch muſs dieſes derjenige zugeben, der die Theilung ins Unendliche leugnen will.

Endlich müſste der 117. Satz des 10. Buchs des Euklides falſch ſeyn, daſs in jedem Quadrate die Diagonale der Seite des Quadrats incommenſurabel iſt, beſtände nehmlich jede Gröſse, alſo auch jede Linie aus untheilbaren Theilen, ſo wäre das untheilbare Stück einer Linie das gemeinſame Maaſs der Diagonale, und der Seite des Quadrats, und es giebt gar keine incommenſurabeln, d. i. ſolche Gröſsen, die kein gemeinſames Maaſs hätten. Es könnten noch unzählige andere Demonſtrationen der Theilbarkeit eines Continuum ins Unendliche geführt werden, wodurch die Hypotheſe von

untheilbaren Theilen gänzlich umgestoſsen wird. Allein sie wären unnöthig, da die hier angeführten eben so apodiktisch und unumstöſslich sind, als jede Demonstration in Euklides Elementen, und die Geometrie mit ihnen steht und fällt, die doch wahrlich kein Zeitalter und kein Einfall eines Philosophen je wankend machen wird (C. 552. M. I. 638.).

Wir wollen nun das, was, vor dieser Anwendung auf die Theilung des Raums, von der Decomposition eines Continuums überhaupt gesagt worden ist, auch auf die Theilung der Cörper anwenden. Eine jede in ihren Grenzen eingeschlossene äuſsere Erscheinung (ein Cörper) ist ebenfalls ein Ganzes. Die Theilbarkeit desselben gründet sich auf die Theilbarkeit des Raums, durch den der Cörper, als ein ausgedehntes Ganze, allein möglich ist. Der Cörper ist also ebenfalls ins Unendliche theilbar, ohne doch aus unendlich viel Theilen zu bestehen (C. 553. M. I. 641.).

Die Philosophen suchen nehmlich der Kraft der Beweise für die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche dadurch auszuweichen, daſs sie zwischen einem mathematischen und physischen Cörper unterscheiden; von jenem geben sie dann, durch die Kraft der Demonstrationen gezwungen, zu, daſs er ins Unendliche theilbar sei; allein von dem physischen Cörper leugnen sie es, daſs er in Theile aufgelöset werden könne, die immer wieder theilbar sind. Allein was ist, sagt Keill (l. c. p. 26. sqq.), ein mathematischer Cörper anders als ein Ausgedehntes nach drei Dimensionen? Kommt nun dem mathematischen Cörper nicht die Theilbarkeit wegen seiner Ausdehnung zu? Nun ist aber der physische Cörper ein eben solches Ausgedehnte; da nun die Theilbarkeit von der Natur und dem Wesen der Ausdehnung abhängt, und daraus entspringt, so muſs

ſie nothwendig eben ſowohl allem phyſiſchen als mathematiſchen Ausgedehnten zukommen.

Es ſcheint zwar ein Cörper in Anſehung des Geſetzes der Theilbarkeit des Raums von demſelben unterſchieden zu ſeyn, weil er als Subſtanz im Raum vorgeſtellt werden muſs. Die Decompoſition kann nehmlich freilich niemals alle Zuſammenſetzung des Raums wegſchaffen, weil ſonſt aller Raum aufhören würde, welches unmöglich iſt; allein wenn von der Subſtanz im Raume die Verknüpfung aufgehoben würde, ſo könnte doch von derſelben unmöglich gar nichts übrig bleiben. Die Antwort auf dieſen Einwurf iſt: daſs die Subſtanz in der Erſcheinung gar nichts Unbedingtes enthält, und alſo eben ſo wenig das unbedingt Einfache enthalten kann, als der Raum. Denn daraus, daſs wir bei der Verſtandesvorſtellung des Zuſammengeſetzten uns die Verbindung beſtimmter Theile denken müſſen, folgt nicht, daſs die Erſcheinung dieſe Theile auch in der Anſchauung enthalten müſſe. Im Verſtande gehen wir nehmlich von den Theilen zum Ganzen, in der Anſchauung umgekehrt vom Ganzen zu den Theilen, und da iſt es gar nicht nöthig, daſs wir auf unbedingt erſte Theile kommen, wie es wohl bei den Dingen an ſich ſeyn müſste. Ein Ding an ſich ſtellen wir uns nehmlich, der Beſchaffenheit einer bloſsen Verſtandesvorſtellung (bei der von aller ſinnlichen Bedingung abſtrahirt wird) gemäſs, als etwas für ſich, alſo von jeder Bedingung unſers Vorſtellungsvermögens unabhängig, Beſtehendes vor, folglich als ein abſolutes Subject, das alle ſeine Bedingungen, alſo auch die oberſte und letzte, in oder auſser ſich haben muſs. So etwas iſt aber die Subſtanz in der Erſcheinung nicht. Sie iſt nur das beharrliche Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anſchauung, folglich gänzlich von der Natur des Anſchauungsvermögens abhängig, welches jedes

Continuum als ins Unendliche theilbar darſtellt (C. 553. f. M. I. 640.).

Bei der Theilung der Matérie ins Unendliche kann aber auch die Rede von einer ſolchen Theilung ſeyn, unter der eine wirkliche Abſonderun der Theile von einander zu verſtehen iſt. Und da iſt die Frage: ob die Materie auch in dieſem Sinne ins Unendliche theilbar ſei? Man kann nehmlich ſagen: wenn auch der Raum ins Unendliche theilbar iſt, ſo beſteht doch vielleicht die Materie aus phyſiſchen Puncten, die zwar noch einen theilbaren Raum erfüllen, und die man ſich alſo auch noch als theilbar vorſtellen kann, die aber dennoch untheilbar ſind, die nicht weiter von einander abgeſondert werden können (N. 44.). Dieſe Behauptung ſindet man widerlegt im Art. Cörper, 5. Um ſich auch noch den dort geführten Beweis anſchaulich zu machen, nehme man an, Fig. 19, B. ſei der Ort eines ſolchen phyſiſchen Puncts im Raum, AD ſei der Durchmeſſer des Raums, in welchem die zurückſtoſsende Kraft dieſes Puncts, durch welche er eben einen Raum erfüllt, oder Materie iſt, wirkt, oder des Umfangs ſeiner Wirkſamkeit, mithin BD der Halbmeſſer deſſelben; ſo iſt zwiſchen D, wo dem Eindringen eines andern phyſiſchen Puncts in den Raum, den jene Kraft des erſten phyſiſchen Puncts in B erfüllt, widerſtanden wird, und dem Mittelpunct derſelben B, ein Punct C anzugeben möglich, weil der Raum unendlich theilbar iſt. (D mag auch, ſo nahe als man will, an B genommen werden, nur nicht mit B zuſammenfallen, in welchem letztern Fall in B aber kein phyſiſcher, ſondern ein mathematiſcher Punct ſeyn würde, der keine Dimenſion hat, und alſo auch keinen Durchmeſſer eines Umfangs der Wirkſamkeit haben kann. Wenn nun B demjenigen, was in D einzudringen trachtet, widerſteht; ſo muſs auch C den beiden Puncten A und D widerſtehen. Denn wäre dieſes nicht, ſo würden ſie

ſich einander ungehindert nähern, folglich B und D im Puncte C zuſammentreffen, d. i. der Raum würde durchdrungen werden. Alſo muſs in C etwas ſeyn, was dem Eindringen von B und D widerſteht, und alſo den phyſiſchen Punct B zurücktreibt, ſo wie es auch an ihm zurückgetrieben wird. Da nun Zurücktreiben ein Bewegen iſt, ſo iſt C etwas Bewegliches im Raum, mithin Materie, und der Raum zwiſchen A und D konnte nicht durch den Umfang der Wirkſamkeit eines einzigen phyſiſchen Punctes angefüllt ſeyn, alſo auch nicht der Raum zwiſchen C und B, und ſo ins Unendliche (N. 45. f.) S. Elaſticität, 4.

Die Mathematik kann im ſichern Beſitz ihrer evidenten Behauptungen von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes beharren, was für Einwürfe auch eine an bloſsen Begriffen klaubende Vernünftelei dagegen auf die Bahn bringen mag; allein in der Anwendung ihrer Sätze vom Raume auf Subſtanz, die ihn erfüllt, muſs ſie, wenn unter Theilung wirkliche Abſonderung zu verſtehen iſt, ſich doch auf Prüfung nach bloſsen Begriffen, mithin auf Metaphyſik einlaſſen. Alſo fehlte zur Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft bisher noch der Beweis von der Theilbarkeit ins Unendliche, der ſich zwar auf die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche gründet, aber doch, was die Theilung durch Abſonderung betrifft, nicht ſchon allein daraus folgt. Was nun aber die übrigen Angriffe der Metaphyſik auf den nunmehr phyſiſchen Lehrſatz der unendlichen Theilbarkeit der Materie, als wirkliche Abſonderung der Theile von einander, betrifft, ſo muſs ſie der Mathematiker gänzlich dem Philoſophen überlaſſen, ohne daſs er ſich dürfte mit in dieſes Geſchäft einflechten laſſen. Der Metaphyſiker ſchlieſst nehmlich ſo: iſt die Materie ins Unendliche theilbar, ſo beſteht ſie

aus einer unendlichen Menge von Theilen. Von einem Dinge an sich selbst ist das auch ungezweifelt gewiſs, daher ist entweder der Raum nicht ins Unendliche theilbar, oder, er ist keine Eigenschaft eines Dinges an sich selbst (N. 47. ff.). Das erstere, daſs der Raum ins Unendliche theilbar sei, zu behaupten, ist ein leeres Unterfangen, wie wir gesehen haben. Folglich ist weder der Raum, noch die Materie, die ihn erfüllt, ein Ding an sich selbst, sondern bloſs Erscheinung (Vorstellung des anschauenden Subjects eines uns an sich unbekannten Gegenstandes). Und nun läſst sichs erklären, wie die Materie unendlich theilbar seyn, und doch nicht aus unendlich viel Theilen bestehen könne. Denn, was nun dadurch wirklich ist, daſs es in der Vorstellung (als Erscheinung) gegeben ist, davon ist auch nicht mehr gegeben, als so viel in der Vorstellung angetroffen wird, d. i. so weit der Progressus (z. B. in der Theilung) der Vorstellungen reicht. Also von Erscheinungen, deren Theilung ins Unendliche geht, kann man nur sagen, daſs der Theile der Erscheinung so viele sind, als wir davon nur geben; d. i. so weit wir nur immer theilen mögen. Denn die Theile, als zur Existenz einer Erscheinung gehörig, existiren nur in Gedanken, nehmlich in der Theilung selbst. Nun geht zwar die Theilung ins Unendliche, aber sie ist doch niemals als unendlich gegeben; also folgt daraus nicht, daſs das Theilbare eine unendliche Menge Theile (an sich selbst und auſser unsrer Vorstellung) in sich enthalte, darum weil seine Theilung ins Unendliche geht. Denn es ist nicht das Ding, sondern nur diese Vorstellung desselben, deren Theilung, ob sie zwar ins Unendliche fortgesetzt werden kann (und im Objecte, das an sich unbekannt ist, dazu auch ein Grund gedacht werden muſs), dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann, und die also auch

keine wirkliche unendliche Menge im Objecte, als die ein ausdrücklicher Widerspruch seyn würde (ein endliches Ganzes, das aus unendlich viel Theilen bestände), beweiset. Uebrigens heisst der Satz: der Raum gehört nur zu der Erscheinung äusserer Dinge, nicht, der Raum erscheine uns, sei aber eigentlich eine Sache oder vielmehr Verhältniss der Sachen an sich, der Mathematiker betrachte ihn, wie er (in der Verworrenheit der sinnlichen Darstellung) erscheine, der Metaphysiker aber, wie er (dem reinen Verstande nach) an sich sei. Dies ist die Leibnitz - Wolfische Vorstellungsart. Sondern es heisst, der Raum ist gar keine Eigenschaft, die irgend einem Dinge ausser unsern Sinnen an sich anhängt, sondern nur die subjective Form unsrer Sinnlichkeit, unter welcher Form uns Gegenstände (die wir, wie sie an sich beschaffen sind, nicht kennen), vermittelst der äussern Sinne erscheinen, welche Erscheinung wir dann Materie nennen. Nach jener Leibnitz-Wolfischen Vorstellung aber schreibt man dem Lehrsatz von der unendlichen Theilbarkeit des Raums und der Materie, einer verworrenen Vorstellung zu, und setzt im Verstande (mit Abstraction von aller Anschauung) den Raum aus Puncten und die Materien aus Monaden oder Atomen zusammen. S. Leibnitz, V. S. 823. (N. 49. ff.)

Diese unendliche Theilbarkeit gilt aber nur von einer stetigen Grösse (*quantum continuum*). Damit ist Kästners Behauptung widerlegt, s. Continuität, 17. ff. Ein Cörper mag in soviel Theile getheilt werden, als man will, und diese Theile mögen wieder getheilt werden, und man mag dieses fortsetzen, so oft man kann, so bekommt man freilich nicht immer wieder solche Cörper, aber doch immer wieder Materie, und man würde sie immer wieder bekommen, wenn man die Theilung noch weiter treiben könnte

(C. 554.). Aristoteles hat schon die Frage untersucht, ob das Continuum ins Unendliche theilbar sei, oder nicht? Er erklärt sich auch für das Erstere, und behauptet ausdrücklich, dass die unendliche Theilbarkeit dem Raume zukomme, doch nur *secundum potentiam*, d. i. der Möglichkeit nach in der Vorstellung, nicht actu oder in der Wirklichkeit; denn die Theile werden nicht wirklich durch Bewegung von einander abgesondert; auch findet freilich jede Theilung, wegen Grobheit der Sinne und Werkzeuge ihre Grenze (Buhle Lehrbuch der Gesch. der Philos. 2. Th. §. 297. S. 507. f.). S. Atomistik u. Continuität.

Man kann also nicht die Ausflucht suchen, der concrete (erfüllte und also empirische) Raum sei demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem abstracten Raum als einem Wesen der Einbildung, beweiset. Die Physik müsste sonst auch in sehr vielen Fällen (z. B. in den Gesetzen des Falles der Cörper) besorgt werden, in Irrthum zu gerathen, wenn sie den apodiktischen Lehren der Geometrie genau folgt. Ueberdem haben wir nun apodiktisch bewiesen, dass ein jedes Ding im Raume, sobald es einen Theil des Raums einnimmt, gerade in so viel Dinge getheilt werden kann, als in die der Raum, welchen es einnimmt, getheilt werden kann. Um aber das Paradoxe zu heben, welches man hierbei fühlt (indem die Vernunft, welche allem Zusammengesetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, sich daher dem, was die Mathematik an der sinnlichen Anschauung beweiset, widersetzt) kann und muss man einräumen, dass der Raum, in Beziehung auf Realität ausser der sinnlichen Erkenntniss, ein blosses Gedankending und Wesen der Einbildungskraft ist, doch nicht ein solches, welches durch sie erdichtet wird; sondern welches sie allen ihren Zusammensetzungen und Dichtun-

gen äuſserer Dinge zum Grunde legen muſs (E. 31. f.).

7. Der Raum iſt diejenige Anſchauung, welche die Geometrie allen ihren Erkenntniſſen zum Grunde legt; denn die Geometrie muſs alle ihre Begriffe zuerſt in der Anſchauung, und reine Geometrie in der reinen Anſchauung darſtellen, d. i. ſie conſtruiren, ohne welche (weil ſie nicht analytiſch, nehmlich durch Zergliederung der Begriffe, ſondern ſynthetiſch verfahren kann) es ihr unmöglich iſt, einen Schritt zu thun, ſo lange ihr nehmlich reine Anſchauung fehlt, in der allein der Stoff zu ſynthetiſchen Urtheilen *a priori*, die dann als apodiktiſch und nothwendig auftreten, gegeben iſt. Der Raum iſt bloſs Anſchauung; denn wenn man von den empiriſchen Anſchauungen der Cörper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empiriſche, nehmlich was zur Empfindung gehört, wegläſst, ſo bleibt noch Raum übrig, welcher alſo reine Anſchauung iſt, die jenen empiriſchen äuſsern Anſchauungen *a priori* zum Grunde liegt, und daher ſelbſt niemals weggelaſſen werden kann (Pr. 53. f.) S. Erſcheinung, 6.

8. Jeder empiriſchen äuſsern Anſchauung liegt demnach die reine Anſchauung des Raums *a priori* zum Grunde. Indem wir aber den Raum *a priori* anſchauen, ſo bekommen wir dadurch keine Vorſtellung von der Materie der äuſseren Erſcheinung, d. i. von dem, was von ihr empfunden wird, denn dieſes macht das Empiriſche aus, ſondern nur von der allgemeinen Form derſelben. Der Raum kann abſolut (für ſich allein) nichts in dem Daſeyn der Dinge beſtimmen, weil er gar kein Gegenſtand iſt, ſondern nur die Art, wie äuſſere Gegenſtände überhaupt da ſeyn können, oder die Form derſelben. Dinge alſo, als Erſcheinungen, beſtimmen wohl den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten deſſelben (Gröſse und Ver-

hältnifs) machen fie es, dafs diefe oder jene Prädicate zur Wirklichkeit gehören. Aber, umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für fich befteht, nicht die Wirklichkeit der Dinge in Anfehung der Gröfse und Geftalt beftimmen, weil er an fich felbft nichts Wirkliches ift. Nur fo allein wird es möglich, dafs uns die Geometrie, vor aller Bekanntfchaft mit den äufsern Dingen felbft (ehe fie uns nehmlich gegeben find) angeben kann, wie die Anfchauung diefer Dinge befchaffen feyn müffe (dafs z. B. auch bei den Cörpern die drei Winkel einer Seite der Pyramide zufammen genommen zwei rechten gleich feyn müffen). Ift nehmlich ein Cörper (z. B. eine von Steinen erbauete Pyramide) nur Erfcheinung oder finnliche Vorftellung (eben fowohl etwas blofs in unfrer Sinnlichkeit; wie der Gedanke von ihr blofs etwas in unferm Verftande), fo mufs er natürlich eben fowohl nach der Befchaffenheit unfrer Sinnlichkeit geformt feyn, als der Gedanke nach der Befchaffenheit unfers Verftandes. Oder, da der Raum die formale Bedingung, d. h. die wefentliche Form unfrer Sinnlichkeit, oder Receptivität der Anfchauungen, dadurch uns überhaupt Gegenftände gegeben werden, ift, d. i. diefe keine andere Vorftellungen äufserer Sinne darftellen kann als räumliche; fo müffen diefe auch alle nach den Sätzen der Geometrie geformt feyn, und eben daher läfst fich durch die Geometrie, als die Wiffenfchaft einer blofsen Form unfers Anfchauungsvermögens, foviel von den Cörpern vorausbeftimmen. So allein kann die allgemeine Form der Cörper, als Erfcheinungen, d. i. die reine Anfchauung derfelben aus uns felbft, d. h. *a priori*, vorgeftellt werden (Pr. 54. ff. C. 459. E. 33.).

9. Um noch etwas zur Erläuterung und Beftätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich nothwendige Verfahren der Geometer anfehen. Alle Beweife von

durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der andern geſetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, daſs ſie einander decken. Ich will, um dieſes für Nichtmathematiker verſtändlich zu machen, gleich aus des Euklides Elementen, den Satz nehmen, bei dem das Decken zuerſt vorkömmt, der vielen Sätzen von der Gleichheit der Figuren zum Grunde liegt, und daran zeigen, was K. behauptet (Euklid. 1. B. 4. S.):

Lehrſatz.

Wenn in zwei Triangeln (Fig. 10. ABC, DEF)

Bedingungen:

1. die geradlinicht und eben ſind;

2. zwei Seiten des einen Triangels, jede für ſich, ſo groſs ſind, als zwei Seiten in dem andern, jede für ſich (AB = DE, AC = DF);

3. die beiden Winkel, die in jedem der beiden Triangel von jenen Seiten eingeſchloſſen werden, einander gleich ſind, d. h. ihre Schenkel (hier die gleich groſsen Seiten) einerlei Neigung gegen einander haben (BAC = EDF);

ſo ſind die Triangel einander gleich (gleich groſs).

Beweis.

Conſtruction.

Man lege in Gedanken *) den einen Triangel auf den andern, und zwar ſo, daſs

*) Offenbar fehlt in Euklids Elementen ein Poſtulat für das Decken, welches heiſsen könnte: eine Figur beliebig auf eine andere legen.

1. die beiden Endpuncte, an welchen die beiden gleichen Winkel liegen, auf einander fallen (A auf D);

2. zwei von den gleichen Seiten der Länge nach auf einander fallen (AB auf DE);

3. beide Triangel in Eine Ebene fallen.

Demonſtration.

Durch dieſe Conſtruction fallen auch nothwendig auf einander:

1. Die andern beiden Endpuncte der der Länge nach auf einander fallenden beiden Seiten (B auf E);

Geſetzt nehmlich ſie fielen nicht auf einander, ſo fiele der Endpunct der einen Linie entweder in die andere Linie, zwiſchen ihre Endpuncte; dann wären aber beide Linien nicht gleich groſs, gegen die zweite Bedingung;

oder auſser der andern Linie, dann lägen einige Theile der beiden Linien, nach dem zweiten Stück der Conſtruction, der Länge nach auf einander, andere Theile aber nicht; folglich lägen die Linien nicht zwiſchen jeden in ihr befindlichen Puncten auf gleiche Art *), d. i. ſie wären, gegen die Vorausſetzung, nicht gerade Linien.

2. Die nach dem zweiten Stück der Conſtruc-

*) Dieſe Erklärung der geraden Linie, daſs ſie diejenige Linie iſt, welche zwiſchen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt, iſt unſtreitig die einzig richtige. Sie befindet ſich in Euklids Element. überſ. von Lorenz, 2te Aufl. Halle 1798. 8.

tion auf einander gelegten Seiten ganz (d. i. in allen ihren Puncten) (AB fällt ganz auf DE);

Gesetzt nehmlich, sie fielen nicht ganz auf einander, so fielen doch die Endpuncte auf einander, die beiden ersten (A und D) nach dem ersten Stück der Construction, die beiden andern (B und E) wie in dem ersten Stück der Demonstration bewiesen worden; folglich schlössen dann zwei gerade Linien einen Raum ein, welches gegen die unmittelbare Anschauung ist, die den keines Beweises bedürftigen Satz unumstöſslich begründet (zum Axiom macht), daſs zwei gerade Linien keinen Raum einschlieſsen können, sondern, wenn sie in zwei Endpuncten zusammenfallen, entweder einen Winkel machen, oder, weil sie gerade sind, ganz auf einander fallen. Wenn nun zwei gerade Linien, auf diese Art, in allen ihren Puncten auf einander fallen, so sagt man: die Linien decken einander, congruiren oder sind congruent. Folglich decken die beiden auf einander gelegten Seiten der beiden Triangel einander (AB die DE).

3. Die beiden andern gleichen Seiten der beiden Triangel der Länge nach (AC auf DF);

Denn die beiden Winkel, die in den Triangeln von den gleich groſsen Seiten eingeschlossen werden, sind nach der dritten Bedingung einander gleich, da nun schon zwei Schenkel beider Winkel auf einander liegen, so müssen auch die beiden andern Schenkel auf einander fallen, wenn, nach der Construction, die Triangel auf einander, und nicht neben einander, gelegt wurden. Die Winkel decken einander.

4. Die andern beiden Endpuncte, dieser der Länge nach auf einander fallenden beiden Seiten (C auf F);

Aus eben dem Grunde, aus welchem das erste Stück der Demonstration bewiesen wurde.

5. Diese beiden Seiten der beiden Triangel ganz (AC ganz auf DF);

Aus eben dem Grunde, aus welchem das zweite Stück der Demonstration bewiesen wurde. Diese Seiten decken einander.

6. Die Endpuncte der beiden dritten Seiten der beiden Triangel (B auf E und C auf F);

Diese Endpuncte sind die nehmlichen, mit den Endpuncten der in der ersten Bedingung vorausgesetzten gleichen Seiten, da, wo sie nicht die in der dritten Bedingung vorausgesetzten gleichen Winkel machen. Von diesen ist es aber im ersten und vierten Stück der Demonstration bewiesen, dass sie auf einander fallen.

7. Diese beiden dritten Seiten der beiden Triangel ganz (BC ganz auf EF).

Aus eben dem Grunde, aus welchem das zweite Stück der Demonstration bewiesen wurde. Diese Linien decken einander, und sind also gleich groſs, welches sich auf unmittelbare Anschauung gründet, die das Axiom giebt, dass Linien, die einander decken, d. i. in allen Puncten auf einander fallen, auch gleich groſs seyn müssen.

8. Die beiden Triangel selbst ganz (ABC ganz auf DEF);

Denn da die drei Seiten des einen Triangels die drei Seiten des andern decken, so müsten, wenn die beiden Triangel nicht ganz auf einander fallen sollten, der Raum, den die Linien ein-

ſchlieſsen, nicht mit ihnen in Einer Ebene und ſie folglich keine ebenen Triangel ſeyn, gegen die erſte Bedingung. Da nun alles, was ſich einander deckt oder in allen Puncten auf einander fällt, der unmittelbaren Anſchauung nach, einander gleich oder gleich groſs iſt, ſo folgt:

Daſs zwei Triangel, unter obigen drei Bedingungen, einander gleich (d. i. gleich groſs) ſind; welches das iſt, was zu beweiſen war.

Es iſt wohl zu bemerken, daſs die im Beweiſe der Demonſtration vorausgeſchickte Conſtruction nicht etwa ein mechaniſches Uebereinanderlegen der Triangel in der Erfahrung iſt, um durch Verſuche zu erforſchen, ob das Decken (die Congruenz) erfolgen werde, ſondern ſie geſchieht, wie jede andere Conſtruction, bloſs in Gedanken (in der reinen oder nichtempiriſchen Einbildung). Das Bild auf dem Papier iſt nur ein Hülfsmittel zur Verſtändlichkeit in einem einzelnen Beiſpiel, kann aber nie das reine Schema, von dem die Geometrie eigentlich ſpricht, vollkommen darſtellen. So bilden die Figuren ABC, DEF, auf der Kupfertafel nur zwei beſtimmte Triangel ab; allein in der Behauptung iſt die Rede von Triangeln überhaupt, d. i. ſolchen, an denen alles unbeſtimmt iſt, das ausgenommen, was durch die drei Bedingungen beſtimmt wird. Zwei Seiten ſollen alſo nicht etwa, wie hier im Bilde, eine beſtimmte Länge haben, ſondern nur zwei andere, jede für ſich, gleich ſeyn, u. ſ. w. Man kann aber von dem, was im Bilde beſtimmt iſt, vollkommen wegdenken (abſtrahiren), denn es hat, wie man ſiehet, auf die Demonſtration keinen Einfluſs. Und ſo erfolgt nun die Deckung nicht durch einen Verſuch in einer Erfahrung, in der es ſolche reine Schemata gar nicht giebt, als dieſe der Länge ihrer Seiten, der Gröſse ihrer Winkel, und dem Verhältniſs der-

felben unter einander nach, ganz unbeftimmte Triangel find; fondern die Demonftration lehrt, dafs die Deckung, unter den angegebenen Bedingungen, erfolgen mufs, d. i. nothwendig (apodiktifch) ift; und folglich auch für alle beftimmten Triangel, bei denen die drei Bedingungen fich finden, gelten mufs, weil die empirifchen Beftimmungen hier keinen Einflufs haben, d. i. allgemeingültig ift (Lorenz Elemente der Mathematik, 2. Aufl. Geometrie §. 40.). Endlich fieht man, die Demonftration beruhet auf einer vorhergegangenen Conftruction, alfo einer reinen Anfchauung, und aufserdem noch in allen ihren acht Sätzen, theils auf den drei Bedingungen der Anfchauung der Triangel, theils auf dem Begriff der geraden Linie, der aber nur durch Anfchauung verftändlich, und durch das Poftulat, von jedem Punct nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen, möglich ift; theils auf den unmittelbaren Anfchauungen, die in den Axiomen ausgefagt werden; alfo immer auf Anfchauungen. Es find alfo zuletzt unmittelbare Anfchauungen, welche die acht Sätze der Demonftration, und die Behauptung des Lehrfatzes, zu der jene acht Sätze führen, möglich machen, oder worauf fich die fynthetifche Verknüpfung zwifchen den Subjecten und Prädicaten in diefen Sätzen gründet. Das mufs aber, oder die Nothwendigkeit diefer Verknüpfung, die aus den Anfchauungen vermittelft der Demonftration hervorgehet, rührt offenbar daher, weil hier nicht vom Mechanifchen in Erfahrungsverfuchen die Rede ift, welche zufällig find, und nach welchen die Behauptung nur für den einen Fall ein Bild der beiden beftimmten Triangel auf dem Papier gelten würde (d. i. empirifche Gewifsheit hätte). Es würde höchftens nur heifsen: man bemerkt es jederzeit fo, und die Behauptung gilt nur fo weit, als unfre Wahrnehmung fich erftreckt. Offenbar gründet fich alfo die Nothwendigkeit und Allgemein-

heit auf den Ursprung der Anschauung aus der reinen Einbildung, d. i. das Erkenntnißvermögen, so daß wir also eben darum nicht anders erkennen können, und in allen solchen Fällen (d. i. wo die drei Bedingungen statt finden) und alle (d. i. die wo Menschen sind und räumlich anschauen) so erkennen müssen (Pr. 55.).

10. Wenn die Geometrie darthun will, daß der vollständige (cörperliche) Raum, d. i. derjenige, der selbst keine Grenze eines andern Raums (nicht Ebene, Linie oder Punct) mehr ist, drei Abmessungen (Dimensionen) habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr haben könne; so wird dies auf den Satz gebauet, daß sich in Einem Punct nicht mehr als drei Linien rechtwinklicht schneiden können. Dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung und zwar reiner Anschauung *a priori*, weil er apodiktisch gewiß ist (Pr. 55.). Ich will dieses, nach Clavius, zeigen, und ins Licht setzen. Clavius sagt (*Euclidis Element. libri XV. illustr. auct. Christ. Clavio. edit.* 4. *Frcft.* 1654. 8. *lib. II. Defin.* 1.): es kann weiter keine andere vierte Größe, die noch von der Linie, Fläche und dem Cörper unterschieden wäre, gefunden werden, weil der Raum nur eine dreifache Abmessung hat, wie ich das, in dem Commentar über das Buch des Johann von *Sacro Bosco*, nach dem Ptolemäus im Buche *de Analemmate*, deutlich demonstrirt habe. Aus diesem Commentar des Clavius (*Christ. Clavii in Sphaeram Joannis de Sacro Bosco. edit.* 4. *S. Gervasii* 1602. 4. *Cap.* 1. *pag.* 13. *sqq.*) will ich folgende Erläuterungen, doch nicht immer mit Clavius eigenen Worten, hersetzen. Daß der Raum nicht mehr als drei Dimensionen oder Abmessungen, nehmlich Länge, Breite und Dicke (Tiefe oder Höhe) habe, hat Aristoteles (περι ουρανου oder vom

Himmel, *lib.* 1. *cap.* 1.) mit vielen wahrscheinlichen Gründen (aus Begriffen, aber mit wenigem Glück) zu beweisen gesucht. Die Mathematiker (fährt Clavius fort) zeigen dies durch eine einzige höchst klare Demonstration, welche ich hieher setzen will, weil sie bei wenigen gut erklärt gefunden wird. Man muss wissen, dass die Mathematiker alles durch den Perpendikel *) messen, so dass jede Grösse so lang genannt wird, als der Perpendikel von einem Ende der Figur bis zum andern lang ist. So wird in dem Parallelogramm **), Fig. 59. ABCD, die Länge desselben der Perpendikel LM seyn, der von einem Punct der Seite AD, bis zu der entgegengesetzten verlängerten Seite BC gezogen ist, und auf beiden Seiten senkrecht steht; oder der Perpendikel AF; oder die Breite dieses Parallelogramms wird der Perpendikel BE seyn, der von einem Punct der Seite AB bis zu der entgegengesetzten verlängerten Seite DC gezogen ist, und auf beiden Seiten senkrecht steht, oder der Perpendikel GH. Die Tiefe, Dicke oder Höhe eines jeden Cörpers wird ebenfalls die Länge des Perpendikels von einem Ende bis zum andern seyn. Daher erklärt Euklides zu Anfang des 6. Buchs sehr schön die Höhe einer Figur, sie sei der vom Gipfel auf die Grundlinie gefällte Perpendikel. Den Grund nun, aus welchem die Mathematik alles durch den Perpendikel messen, giebt Ptolomäus in seinem Buche *de Analemmate*, und Simplicius aus dem Buche desselben Ptolomäus von der Abmessung, an. Er ist; weil das Maass eines Dinges fest und be-

*) Ein Perpendikel ist die gerade Linie, die auf einer andern so steht, dass sie gleich Nebenwinkel macht.

**) Unter den Definitionen im ersten Buch des Euklides fehlt die des Parallelogramms. Es ist eine vierseitige Figur, in der jedes Paar gegenüber stehender Seiten parallel ist (Lorenz Elemente, Geometrie, §. 85).

ſtimmt und nicht unbeſtimmt ſeyn muſs. Nun iſt unter allen geraden Linien, an welchen jedes Maaſs genommen wird, der Perpendikel allein von gewiſſer und beſtimmter Länge, alle übrigen aber ſind unbeſtimmt. So iſt, in Fig. 50. der Perpendikel, an welchem die Breite der Figur genommen wird, unter allen Linien, welche von der Seite AB bis zur Seite DC, ſie mag nun verlängert worden ſeyn oder nicht, allein von feſter und unveränderlicher Gröſse. Denn man mag von welchem Punct der Seite AB man will, bis zur Seite DC einen Perpendikel ziehen, ſo wird derſelbe genau eben ſo groſs ſeyn, als der Perpendikel BE, wie z. B. der Perpendikel GH. Denn da GBEH ein Parallelogramm iſt, ſo werden die entgegengeſetzten Seiten BE, GH gleich ſeyn, und ſo in andern (Euklides, 1. B. 34. S.). Dies iſt nun nicht der Fall mit andern Linien, die nicht Perpendikel ſind. Denn von jedem Punct der Seite AB können bis zur Seite DC unzählige Linien gezogen werden, die nicht Perpendikel ſind, von denen eine gröſser iſt als die andere, der Perpendikel aber von dieſem Punct gezogen, iſt kürzer als jede jener Linien, wie es aus den Linien GH, GI, GK erhellet (Euklides 1. B. 19. S.). Eben ſo miſst man den Raum zwiſchen zwei Puncten, Fig. 60, A und B durch die gerade Linie ACB, nicht aber durch die krummen Linien ADB, oder AEB, oder AFB, weil dieſe nicht von gleicher Länge ſind, ſondern eine gröſser iſt als die andere; die gerade Linie aber iſt immer dieſelbe, und die kürzeſte unter allen, die von dem Punct A nach dem Punct B gezogen werden können. Nachdem ſo gezeigt worden iſt, daſs alles durch den Perpendikel gemeſſen wird, wird nun leicht demonſtrirt werden können, daſs der Raum drei, und nur drei, Abmeſſungen habe. Der Grund davon iſt nehmlich, daſs in jedem Punct eines cörperlichen Raums nur drei Perpendikel, ſo daſs nur zwei von ihnen jedesmal in einer und derſelben Ebene, der dritte

aber in einer andern Ebene liegen, möglich ſind. An einer dieſer Linien wird nehmlich die Länge des Cörpers, an der andern die Breite, und an der dritten die Höhe oder Tiefe genommen. Daher kann man den Cörper (cörperlichen Raum) nicht übel auch ſo definiren: ein Cörper iſt diejenige Gröſse, in der drei gerade Linien ſich in einem und demſelben Puncte unter rechten Winkeln ſchneiden können; in der Fläche iſt das nur mit zweien möglich. Es ſind aber eigentlich zwei Sätze, welche als Lehrſätze ſtrenge bewieſen werden können, auf welche die beiden Behauptungen, daſs der Raum drei Abmeſſungen, und nicht mehr als drei Abmeſſungen, habe, beruhen.

1. Lehrſatz.

In jedem Punct können drei gerade Linien einander unter rechten Winkeln ſchneiden.

Beweis.

Vorbereitung.

Bei dem Beweiſe dieſes Satzes müſſen folgende drei Sätze als bewieſen vorausgeſetzt werden:

1. Auf einer gegebenen geraden Linie läſst ſich ein Perpendikel errichten (Euklides, 1. B. 11. S.);

2. Zwei gerade Linien, die einander ſchneiden, liegen in Einer Ebene (Euklides, 11. B. 2. S.);

3. Auf einer gegebenen Ebene in einem in derſelben gegebenen Puncte läſst ſich ein Perpendikel errichten (Euklides, 11. B. 12. S.).

Conſtruction.

1. Man errichte auf einer gegebenen geraden Linie einen Perpendikel (Fig. 7. auf CD, AB), nach dem erſten Satz der Vorbereitung.

2. Man verlängere den Perpendikel auf der Seite, wo er die gegebene Linie trifft (AB nach E), nach dem Poſtulat: eine gerade begrenzte Linie ſtetig gerade fort zu verlängern;

3. Man errichte auf der Ebene, in der (nach dem zweiten Satz der Vorbereitung) beide ſich ſchneidende Linien liegen, in dem Punct, in welchem ſie ſich ſchneiden, einen Perpendikel (nach dem dritten Satz der Vorbereitung), nehmlich auf den Punct B, welcher Perpendikel auſser der Ebene jener beiden Linien liegt;

4. Man verlängere (nach dem in dem erſten Stück der Conſtruction angeführten Poſtulat) dieſen letztern Perpendikel, da wo er jenen Punct trifft (von B aus).

Demonſtration.

1. Die beiden Linien im erſten und zweiten Stück der Conſtruction, ſchneiden ſich, nach der Conſtruction, in einem Punct unter rechten Winkeln;

2. Die dritte Linie im dritten und vierten Stück der Conſtruction ſchneidet, nach der Conſtruction, in demſelben Punct jene beiden Linien unter rechten Winkeln.

Denn ſie iſt auf der Ebene, worin jene beiden Linien liegen, perpendicular, d. h. aber, ſie macht mit allen ſie treffenden, und in ſolcher Ebene

liegenden, folglich mit jenen beiden, geraden Linien rechte Winkel (Euklides, 11. B. 3. Erkl.).

Folglich können in jedem Punct drei Linien einander unter rechten Winkeln ſchneiden; welches zu erweiſen war.

2. Lehrſatz.

Es können nicht mehr als drei gerade Linien in jedem Punct einander unter rechten Winkeln ſchneiden.

Beweis.

Vorbereitung.

Bei dem Beweiſe dieſes Satzes müſſen folgende zwei Sätze als bewieſen vorausgeſetzt werden:

1. Eine gerade Linie, die auf zwei einander ſchneidenden geraden Linien, in ihrem Durchſchnitte, perpendicular ſtehet, iſt auf der durch dieſe Linien gelegten Ebene perpendicular (Euklides, 11. B. 4. S.).

2. Auf einer Ebene können nicht zwei Perpendikel in Einem Puncte errichtet werden (Euklides, 11. B. 13. S. Im Comment. des Clavius iſt, wahrſcheinlich durch einen Druckfehler die 14. S. citirt).

Conſtruction.

Sie iſt die nehmliche mit der im vorigen Lehrſatz; alſo dieſer Lehrſatz eigentlich ein Corollar des vorigen *).

*) Jeder Lehrſatz muſs eigentlich ſeine eigene Conſtruction haben, gründet er ſich bloſs auf die Conſtruction eines andern Lehrſatzes, ſo iſt er bloſs eine Folgerung aus demſelben, oder ein Corollar.

Demonſtration.

Geſetzt es könnte noch ein Perpendikel auf den Durchſchnittspunct der beiden in Einer Ebene ſich ſchneidenden Linien, auf deren Durchſchnittspunct ſchon ein auſſer jener Ebene liegender Perpendikel ſtehet, errichtet werden (nehmlich auf dem Punct A, ſenkrecht zu AE und CD); ſo

1. würde dieſe Linie auch ſenkrecht ſtehen auf der Ebene, in welcher die ſich ſchneidenden Linien liegen; nach dem erſten Satz der Vorbereitung; dann

2. würden aber zwei Perpendikel auf Einer Ebene ſtehen; gegen den zweiten Satz der Vorbereitung.

Folglich können nicht mehr als drei gerade Linien in jedem Punct einander unter rechten Winkeln ſchneiden, welches zu erweiſen war.

11. So lernen wir alſo die Hauptbeſchaffenheit des Raums, daſs er drei Abmeſſungen hat, aus der reinen Anſchauung mit ſtrenger Nothwendigkeit und Allgemeinheit kennen. Man poſtulirt in der Geometrie eine Linie ins Unendliche (*in indefinitum*, welches hier mit in unbeſtimmbare Weite oder beliebig einerlei iſt) ziehen zu können *). Auch dies ſetzt eine Vorſtellung des Raums voraus, die bloſs an der Anſchauung

*) Z. B. in der Erklärung gleichlaufender oder paralleler Linien, daſs ſie gerade Linien ſind, in derſelben Ebene auf beiden Seiten ohne Ende verlängert, doch an keinen Seiten zuſammentreffen (Euklides, 1. B. 35. Defin.); und Euler (Vollſtändige Anleitung zur Differenzialrechnung, überſ. von Michelſen, 1 B. §. 73) ſagt ganz richtig: „eine gerade Linie wird nie ſo weit fortgezogen, daſs man auſſer Stande ſeyn ſollte, ſie noch weiter zu verlängern. Es erhellet hieraus, daſs man die Linien ins Unendliche verlängern kann.“

hängen kann, nehmlich daſs dieſe an ſich durch nichts begrenzt iſt. Aus **Begriffen** könnte dieſe Vorſtellung nicht geſchloſſen werden. Alſo liegen der Geometrie wirklich **reine Anſchauungen** *a priori* zum Grunde, welche ihre ſynthetiſchen und apodiktiſch geltenden Sätze, z. B. den Satz, daſs der Raum nur drei Abmeſſungen hat, daſs er dreierlei Grenzen (**Fläche**, **Linie** und Punct) hat, wovon zwei (Fläche und **Linie**) ſelbſt noch Räume, der dritte, nehmlich der Punct, die Grenze aller Grenzen iſt (E. 66), u. ſ. w. möglich machen, und ſo erklärt K. transſcendentale Deduction der Begriffe im Raum, zugleich die Möglichkeit der Geometrie. Kann man wohl auf irgend eine andere Art einſehen, wie die Geometrie, ohne alle Erfahrung, nothwendige und allgemein geltende Sätze behaupten kann, und wie dieſe von der ganzen Cörperwelt gelten müſſen? So folgt dann aber auch, daſs alles, was den äuſsern Sinnen im Raum gegeben werden mag, von uns nur angeſchauet wird, wie es uns **erſcheint**, nie wie es **an ſich ſelbſt** iſt (Pr. 56.).

12. Dieſe Theorie des Raums wird durch manche Paradoxa (der gewöhnlichen Vorſtellung ganz widerſtreitende Vorſtellungen), die ſich ebenfalls ohne ſie nicht erklären laſſen, beſtätigt; wenigſtens wird ſie Niemand, der den Raum für die wirkliche Beſchaffenheit eines Dinges an ſich hält, auflöſen können. Wenn zwei Figuren auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich ſind, ſo decken ſie einander. Allein mit der cörperlichen Ausdehnung, oder auch den Linien und Flächen, die nicht in einer Ebene liegen, iſt es oft ganz anders bewandt. Sie können völlig einander gleich und ähnlich, und dennoch an ſich ſelbſt ſo verſchieden ſeyn, daſs die Grenzen der einen nicht zugleich die Grenzen der andern ſeyn können. Und doch ſollte man denken, daſs diejenigen Dinge, z. B. die in allen Stücken, welche an jedem

für sich (nicht durch ihr Verhältniss zu andern) nur immer erkannt werden (also in allen zur Grösse und Qualität, aber nicht zur Relation gehörigen Bestimmungen), völlig einerlei sind, doch auch in allen Fällen und Beziehungen (Relationen) müssten für einander gesetzt werden können. Allein nach der sphärischen Trigonometrie können zwei sphärische Triangel einander in allen Stücken gleich und mit einander übereinstimmend oder ähnlich seyn, und dennoch ist es möglich, dass der eine sich nicht an die Stelle des andern setzen lasse, oder dass sie einander nicht decken. Man stelle sich z. B. zwei ungleichseitige sphärische Triangel, d. i. zwei solche Dreiecke vor, welche aus drei Bogen gebildet werden, die Theile grösster Kreise einer Kugelfläche, d. i. solcher Kreise sind, welche die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, Fig. 58. ABC und DBC. Von diesen beiden sphärischen Triangeln soll aber jeder zu einer andern Hemisphäre (Halbkugel) gehören und einen Bogen des Aequators, EF, d. i. desjenigen grössten Kreises, der die Kugel in die beiden Hemisphären theilt, zur gemeinschaftlichen Basis (Grundlinie), BC, haben. Man nehme ferner an, dass diese beiden Triangel einander völlig gleich sind, in Ansehung der Seiten sowohl als Winkel, so dass BD = BA, CD = CA, BD aber nicht gleich CD ist. BC aber ist die Basis beider Triangel und sich selber gleich. Da nun gleichen Seiten gleiche Winkel gegen über liegen, so sind auch die Winkel in beiden Triangeln einander gleich. Es habe also jeder Triangel allein und für sich alles das vollständig, was der andere auch allein und für sich hat; und dennoch kann der eine nicht in die Stelle des andern (nehmlich auf dem Hemisphär, auf welchem dieser andere liegt, also in das Verhältniss oder die Relation, Beziehung desselben) gesetzt werden. Nehmlich die Seite BD deckt die Seite AC nicht, indem sie nicht der Seite AC, sondern der Seite AB gleich ist; eben so ist

es auch mit der Seite CD, welche nicht der Seite AB, ſondern der Seite AC gleich iſt. Folglich iſt hier eine innere (der Qualität zugehörige) Verſchiedenheit beider Triangel, die doch kein Verſtand als innerlich angeben (auf Begriffe der Triangel ſelbſt, ohne alle Beziehung derſelben auf etwas anderes bringen) kann, und die ſich nur durch das äuſsere Verhältniſs im Raum offenbart. Es liegt bloſs darin, daſs das, was in dem einen Triangel rechts liegt, in dem andern links liegt, welcher Unterſchied ſich gar nicht auf Begriffe bringen läſst. Wir ſehen alſo hieraus, daſs der vollſtändige Beſtimmungsgrund einer nicht in einer Ebene liegenden Figur nicht lediglich auf dem Verhältniſs und der Lage ſeiner Theile gegen einander beruhe, ſondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen abſoluten Raum, ſo wie ſich ihn die Geometer denken, doch ſo, daſs dieſes Verhältniſs nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenigen Unterſchiede, die einzig und allein auf dieſem Grunde beruhen (Pr. 56. ff. S. 77.). S. Bewegung, II.

13. Es iſt möglich, daſs ein Nichtmathematiker dieſes Beiſpiel, das ich ſo faſslich als möglich darzuſtellen geſucht habe, doch nicht verſtehe; allein es fehlt nicht an Fällen aus dem gemeinen Leben, die uns ebenfalls zum Beiſpiel dienen können und verſtändlich genug ſind. Ein Schraubengewinde, welches um ſeine Spille von der Linken gegen die Rechte geführt iſt, wird in eine ſolche Mutter niemals paſſen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen; obgleich die Dicke der Spindel und die Zahl der Schraubengänge in gleicher Höhe einſtimmig ſind. Doch das gemeinſte und klärſte Beiſpiel haben wir an den Gliedmaſsen des menſchlichen Cörpers, welche gegen die Fläche, die wir uns durch den menſchlichen Cörper, ſeiner Länge nach gelegt, denken

können (Verticalfläche desselben) symmetrisch (auf einer Seite dieser Fläche eben so, wie auf der andern) geordnet sind. Die rechte Hand ist der linken ähnlich und gleich, und, wenn man bloss auf eine Hand allein sieht, auf die Proportion und Lage ihrer Theile unter einander, und auf die Grösse des Ganzen, so muss eine vollständige Beschreibung der einen Hand, in allen Stücken auch von der andern gelten. K. nennt einen Cörper, der einem andern völlig gleich und ähnlich ist, ob er gleich nicht in eben denselben Grenzen kann eingeschlossen werden, sein incongruentes Gegenstück. Dies ist aber eine Namenerklärung, wie alle Definitionen im Euklides. Es muss erst noch durch die Construction in einer Aufgabe die Möglichkeit eines solchen Cörpers gezeigt werden, welches dann die Realerklärung giebt. Um nun diese Möglichkeit eines incongruenten Gegenstücks zu zeigen, so nehme man einen Cörper an, der nicht aus zwei Hälften bestehet, die symmetrisch gegen eine einzige Durchschnittsfläche geordnet sind, sondern etwa eine Menschenhand. Man fälle aus allen Puncten ihrer Oberfläche auf eine gegen ihr über gestellte Tafel (wie es z. B. in einem Spiegel durch die Lichtstralen wirklich geschieht) Perpendikel, und verlängere sie eben so weit hinter derselben, als diese Puncte vor ihr liegen; so machen die Endpuncte der so verlängerten Linien, wenn sie verbunden werden, die Fläche einer cörperlichen Figur aus, die das incongruente Gegenstück des vorigen ist, d. i. wenn die gegebene Hand eine rechte ist, so ist deren Gegenstück eine linke. Ist nicht das Bild der Hand oder des Ohrs im Spiegel dem Urbilde (Original) am Cörper vollkommen gleich und ähnlich? und dennoch kann man es nicht an die Stelle seines Urbildes setzen. Das Bild erscheinet jederzeit eben so weit hinter der Spiegelfläche, als das Original vor derselben steht, und daher ist das Bild einer rechten Hand

in demſelben jederzeit eine Linke, und das Bild eines linken Ohrs ein rechtes oder umgekehrt. Beſtehet das Object ſelbſt aus zwei incongruenten Gegenſtücken, ſo iſt ſein Bild ihm congruent. Das iſt in der reinen Anſchauung vollkommen richtig, aber nicht in der empiriſchen, weil es in derſelben keine vollkommen gleich- und ähnlich-incongruente Gegenſtücke giebt. Daher paſst das Beiſpiel, das K. dazu giebt, nicht ganz. Der menſchliche Cörper, ſagt er, iſt ein ſolches Object, wenn man ihn vermittelſt eines Verticaldurchſchnitts von vorne nach hinten theilet; denn die rechte Seite, z. B. des Geſichts des Menſchen, iſt niemals der linken vollkommen gleich und ähnlich; nun iſt im Spiegel die rechte Seite die linke; folglich würde, wenn das Bild im Spiegel an die Stelle des wirklichen Menſchen geſetzt würde, alles umgekehrt ſeyn. Daher ſieht auch der Menſch in der Wirklichkeit in der That anders aus, als im Spiegel. Dagegen nehme man einen gleichſchenklichten ſphäriſchen Triangel, und theile ihn durch einen Perpendikel aus der Spitze in zwei gleiche Theile, ſo ſind beide Theile vollkommen gleich und ähnlich; läſst man nun das Bild des Originaltriangels in Gedanken eine halbe Drehung machen, ſo wird man leicht erkennen, daſs das Gegenſtück vom Gegenſtück eines Objects dem Objecte, z. B. die rechte Seite des gleichſchenklichten ſphäriſchen Triangels im Spiegel der linken Seite des wirklichen Triangels, nothwendig congruent iſt (Pr. 58. S. 77. f.).

14. So viel mag genug ſeyn, um die Möglichkeit völlig ähnlicher und gleicher, und doch incongruenter Räume zu verſtehen. Wir gehen jetzt zur philoſophiſchen Anwendung dieſer Begriffe. Es iſt ſchon aus dem gemeinen Unterſchiede beider Hände offenbar: daſs die Figur eines Cörpers, der Figur eines andern völlig ähnlich, und die Gröſse der Ausdehnung ganz gleich

ſeyn könne; und daſs dennoch ein innerer Unterſchied übrig bleibt, nehmlich der: daſs die Oberfläche, die den einen, z. B. die rechte Hand, einſchlieſst, unmöglich den andern, z. B. die linke Hand, einſchlieſsen kann. Sie können doch nicht congruiren (einander decken); der Handſchuh der linken Hand kann nicht auf der rechten und der Handſchuh der rechten Hand nicht auf der linken gebraucht werden. Weil nehmlich dieſe Oberfläche den cörperlichen Raum des einen begrenzt, die dem andern nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden, wie man will; ſo muſs dieſe Verſchiedenheit eine ſolche ſeyn, die auf einem innern Grunde beruhet. Dieſer innere Grund der Verſchiedenheit aber kann nicht auf die unterſchiedene Art der Verbindung der Theile des Cörpers unter einander ankommen; denn, wie man aus den angeführten Beiſpielen ſiehet, ſo kann in Anſehung dieſer Verbindung alles völlig einerlei ſeyn. Gleichwohl wenn man ſich vorſtellt: das erſte Schöpfungsſtück ſolle eine Menſchenhand ſeyn, ſo iſt es nothwendig, entweder eine Rechte oder eine Linke, und, um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der ſchaffenden Urſache nöthig, als die, wodurch ihr Gegenſtück gemacht werden konnte. Und dennoch ſind keine inneren Unterſchiede anzugeben, die irgend ein Verſtand nur denken könnte (Pr. 58. S. 79.).

15. Nimmt man nun den Begriff der Leibnitziſchen Philoſophen, der in Deutſchland vor zwanzig Jahren der herrſchende war, an, daſs der Raum nur in dem äuſsern Verhältniſs der neben einander befindlichen Theile der Materie beſtehe (ſ. Leibnitz VII.); ſo würde aller wirkliche Raum in dem (in 14.) angeführten Falle nur derjenige ſeyn, den die geſchaffene Menſchenhand einnimmt. Weil aber gar kein Unterſchied in dem Verhältniſſe der Theile

derselben unter sich statt findet, sie mag eine Rechte oder eine Linke seyn, so würde diese Hand in Ansehung einer solchen Eigenschaft gänzlich unbestimmt seyn, d. i. sie würde auf jede Seite des menschlichen Cörpers passen, welches unmöglich ist. Es ist hieraus klar: dass nicht die Bestimmungen des Raums Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, sondern diese Lagen Folgen von jenen sind, und dass also in der Beschaffenheit der Cörper Unterschiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen. Hieraus folgt: dass der absolute Raum unabhängig von dem Daseyn aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe (S. 72.). Denn nur durch einen solchen Raum, der bei der Stellung der Theile der Materie schon vorausgesetzt wird, und nicht erst durch diese Stellung entsteht, ist das Verhältniss cörperlicher Dinge möglich, und, wir können dasjenige, was in der Gestalt eines Cörpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angehet, nur darum durch die Gegenhaltung mit andern Cörpern wahrnehmen, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äussern Empfindung, sondern eine Grundvorstellung ist, der alle äussere Empfindung zuerst möglich macht. Wir sehen also, die Folgen des Leibnitzischen Begriffs vom Raum widersprechen der augenscheinlichsten Erfahrung. Der Raum, so wie ihn der Geometer denkt, und auch scharfsinnige Philosophen (z. B. Descartes und Lambert) ihn in den Lehrbegriff der Naturwissenschaft aufgenommen haben, ist nicht, überhaupt und auch in Beziehung auf sinnliche Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände, ein blosses Gedankending (das bloss vom Verstande gedacht wird, aber nicht ausser demselben in der Erfahrung vorhanden ist). Aber dennoch

fehlt es auch nicht an Schwierigkeiten, welche den Begriff des Raums umgeben, wenn man seine Realität, welche dem innern Sinne anschauend genug ist, durch Vernunftideen (z. B. die einer absoluten Existenz) fassen will. Allein diese Beschwerlichkeit zeigt sich allerwärts, wenn man über die ersten Data unsrer Erkenntniss (dergleichen der Raum eins ist) noch philosophiren will (S. 79. f.).

16. Ist nun von dem, was der Raum, der alle Cörper, die Materie derselben, und folglich auch das Nebeneinanderseyn der Cörper und ihrer Theile erst möglich macht, wohl eine andere Auflösung möglich, als die, dass diese Gegenstände gar nicht Dinge an sich selbst oder Beschaffenheiten der Dinge an sich selbst vorstellen? Es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge (die an und für sich selbst vorhanden seyn mögen) zu unsrer Sinnlichkeit beruht; und unsere Vorstellungen vom Raum sind dem Verhältniss, welches unsere Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäss (Pr. 64.). Von dieser ist nun der Raum die Form der äussern Anschauung (formale Anschauung) (C. 457. 459. s. Leibnitz, S. 849), und die innere Bestimmung eines jeden Raums ist nur durch die Bestimmung des äussern Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist (dem Verhältnisse zum äussern Sinne) möglich. Heisst das aber nicht, jeder Theil des Raums ist nur durchs Ganze (in dem allein bestimmt werden kann, ob etwas rechts oder links sei) möglich? welches doch nur bei Erscheinungen statt finden kann. Denn Dinge an sich sind Gegenstände, die bloss durch den Verstand gedacht werden, bei ihnen ist daher das Ganze durch die Theile, und nicht der Theil durch das Ganze, möglich. Da nun der

Verſtand ſich die Möglichkeit des Ganzen durch die Theile denkt, die Sinnlichkeit uns aber am Raum ein Ganzes giebt, das, umgekehrt, durch ſich ſeine Theile möglich macht; ſo ſieht man ein, warum es nicht möglich iſt, die Vorſtellungen von Rechts und Links, welche unmittelbare Anſchauungen ſind und ſich auf den ganzen Raum beziehen, ſo daſs die Theile erſt durch ihn dieſen innern Unterſchied erhalten, durch Begriffe verſtändlich zu machen (Pr. 58. f.).

17. In dem cörperlichen Raume laſſen ſich nehmlich, wegen ſeiner drei Abmeſſungen (Länge, Breite und Dicke), drei Ebenen denken, die einander insgeſamt rechtwinklicht ſchneiden. Da wir alles, was auſser uns iſt, durch die Sinne nur in ſo ferne kennen, als es in Beziehung auf uns ſelbſt ſtehet; ſo iſt es kein Wunder, daſs wir von dem Verhältniſs jener Durchſchnittsebenen zu unſerm Cörper den erſten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Ebene, worauf die Länge unſers Cörpers ſenkrecht ſteht, heiſst in Anſehung unſrer horizontal; und dieſe Horizontalebene giebt Anlaſs zu dem Unterſchiede der Gegenden, die wir durch Oben und Unten bezeichnen. Auf dieſer Ebene können zwei andere ſenkrecht ſtehen und ſich zugleich rechtwinklicht durchkreuzen, ſo daſs die Länge des menſchlichen Cörpers in der Linie des Durchſchnitts gedacht wird. Dieſe beiden Ebenen, die die Länge unſers Cörpers ſenkrecht durchſchneiden, heiſsen in Anſehung unſrer vertical; und von dieſen Verticalebenen theilet die eine den Cörper in zwei äuſserlich ähnliche Hälften, und giebt den Grund des Unterſchiedes der rechten und linken *) Seite ab; die andere,

*) Die Pythagoräer zählten das Rechte (δεξιον) und das Linke (ἀριστερον) zu den Gegenſätzen, die ſie als Principien der

welche auf ihr perpendicular ſteht, macht, daſs wir den Begriff der vordern und hintern Seite haben können. Bei einem beſchriebenen Blatte z. B. unterſcheiden wir zuerſt die obere Seite der Schrift von der untern, wir bemerken dann den Unterſchied der vordern und hintern Seite, und ſehen endlich auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte, oder umgekehrt. Hier iſt immer eben dieſelbe Lage der Theile, die auf der Ebene geordnet ſind, gegen einander, und in allen Stücken einerlei Figur, man mag das Blatt drehen, wie man will. Aber der Unterſchied der Gegenden kommt bei dieſer Vorſtellung ſehr in Anſchlag. Dieſer Unterſchied iſt nehmlich mit dem Eindrucke, den der ſichtbare Gegenſtand macht, auf das genaueſte verbunden. Denn eben dieſelbe Schrift, auf ſolche Weiſe geſehen, daſs alles von der Rechten gegen die Linke gekehrt wird, was vorher die entgegengeſetzte Gegend hielt, wird unkenntlich (S. 73. f.).

18. Sogar ſind unſere Urtheile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, in ſo fern ſie in

Dinge zu beſtimmen ſuchten, und deren ſie 10 annahmen, weil nach ihrer Anſicht die Zahl 10 das Zahlenſyſtem vollendet enthielt. Die übrigen 9 waren folgende:

das Endliche und Unendliche;
das Ungerade und Gerade in der Zahl;
das Eine und Viele;
das Männliche und Weibliche;
das Ruhende und Bewegte;
das Gerade und Krumme;
das Licht und die Finſterniſs;
das Gute und Böſe;
das gleichſeitige und ungleichſeitige Viereck.

Tennemann Geſch. der Philoſ. 1 B. 1 H. 3 A. S. 114. f.).

Verhältniſs auf die Seiten unſers Cörpers beſtimmt ſind (ſ. Orientiren, geographiſch). Was wir ſonſt am Himmel und auf der Erde unabhängig von dieſem Grundbegriffe an Verhältniſſen erkennen, das ſind nur Lagen der Gegenſtände unter einander, z. B. daſs Deutſchland zwiſchen Italien und der Oſtſee liegt. Wenn man auch noch ſo gut die Ordnung der Abtheilungen des Horizonts weiſs, ſo kann man doch die Gegenden darnach nur beſtimmen, indem man ſich bewuſst iſt, nach welcher Hand dieſe Ordnung fortlaufe. Die allergenaueſte Himmelskarte, wenn auſser der Lage der Sterne unter einander nicht noch, durch die Stellung dieſer Karte gegen die beiden Hände, die Gegend beſtimmt iſt, würde uns doch nicht in den Stand ſetzen, zu wiſſen, wo die Sonne aufgeht. Eben ſo iſt es mit der geographiſchen Lage der Oerter bewandt. Ja unſre gemeinſte Kenntniſs der Lage der Oerter hilft uns zu nichts, wenn wir die in dieſer Lage geordneten Dinge und das ganze Syſtem der wechſelſeitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unſers Cörpers nach den Gegenden ſtellen können. Sogar beſtehet ein ſehr namhaftes Kennzeichen der Naturerzeugungen, welches gelegentlich ſelbſt zum Unterſchiede der Arten Anlaſs geben kann, in der beſtimmten Gegend, wornach die Ordnung ihrer Theile gekehrt iſt, und wodurch zwei Geſchöpfe können unterſchieden werden, obgleich ſie ſowohl in Anſehung der Gröſse, als auch der Proportion, und ſelbſt der Lage der Theile unter einander, völlig übereinkommen möchten. Die Haare auf dem Wirbel aller Menſchen ſind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet ſich von der Linken gegen die Rechte um ſeine Stange, die Bohnen aber nehmen eine entgegengeſetzte Wendung, ſ. Bewegung II. Faſt alle Schnecken, nur etwa drei Gattungen ausgenommen, haben ihre Drehung von der Linken gegen die Rechte, wenn man von der Spitze zur Mün-

dung geht. Diese bestimmte Eigenschaft wohnt eben derselben Gattung von Geschöpfen unveränderlich bei, ohne einiges Verhältniss auf die Halbkugel, woselbst sie sich befinden. Das beweiset, dass diese Eigenschaft nicht von dem Sonnenlauf herrührt, der bei unsern Gegenfüsslern (Antipoden), der Richtung nach, dem auf unsrer Halbkugel gerade entgegengesetzt ist. Die Ursache der Windung liegt bei diesen Naturproducten in dem Saamen; dahingegen, wo eine gewisse Drehung dem Laufe der Sonne und des Mondes zugeschrieben werden kann, da muss diese Kreisbewegung auf der andern Halbkugel nach der andern Hand herumgehen. So durchlaufen z. B. die Winde vom neuen zum vollen Licht gern von der Linken zur Rechten den ganzen Compass, auf dem südlichen Meere hingegen ist der Lauf derselben von der Rechten zur Linken (S. 74. ff.).

19. Da das verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite zur Beurtheilung der Gegenden von so grosser Nothwendigkeit ist; so hat die Natur es zugleich an die mechanische Einrichtung des menschlichen Cörpers geknüpft. Die rechte Seite hat einen ungezweifelten Vorzug in der Gewandheit, und vielleicht auch der Stärke, vor der Linken. Daher alle Völker der Erde rechts sind, wenn man einzelne Ausnahmen bei Seite setzt. Denn Ausnahmen, so wie die des Schielens, können die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umstossen. Man bewegt seinen Cörper leichter von der Rechten gegen die Linke, als diesem entgegen, z. B. wenn man aufs Pferd steigt. Man schreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr thut man alles, wozu Geschick und Stärke erfordert wird. So wie aber die rechte Seite vor der Linken den Vortheil der Bewegkraft zu haben scheint; so hat die Linke ihn vor der Rechten in Ansehung der Empfindsamkeit. In dem linken Auge und Ohr soll z. B. der Sinn stärker seyn als in

dem rechten. Und fo find die beiden Seiten des menfchlichen Cörpers, ungeachtet ihrer grofsen äufsern Aehnlichkeit, durch eine klare Empfindung genugfam unterfchieden (S. 76. f.).

20. Wir fehen alfo hieraus, dafs der Raum nicht eine Befchaffenheit der ihn erfüllenden Dinge fei, fondern eine eigene Realität für fich habe; aber dafs er dennoch nicht ein für fich beftehendes, fondern blofs durch unfere Sinnlichkeit vorhandenes Ding fei. Hieraus folgt alfo, dafs die Geometrie, als die Wiffenfchaft vom Raum durch Conftruction deffelben *a priori*, und für Gegenftände der Sinne objective Gültigkeit habe, aber auch nur unter der Vorausfetzung, dafs diefe Gegenftände der Sinne nicht Dinge an fich, fondern Erfcheinungen find. Die Sätze der Geometrie gelten alfo nothwendiger Weife vom Raume, und von allem, was im Raume angetroffen wird, weil der Raum nichts anders ift, als die Form aller äufsern Erfcheinungen, unter der uns allein alle Gegenftände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit ift das, worauf die Möglichkeit äufserer Erfcheinungen beruhet, diefe können alfo niemals etwas anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorfchreibt. Es würde aber ganz anders feyn, wenn die Sinne die Gegenftände fo vorftellen müfsten, wie fie, unabhängig von der Sinnlichkeit und den Formen derfelben, an fich felbft find. Denn da würde aus der geometrifchen Vorftellung vom Raum noch gar nicht folgen, dafs alles in der Natur fich nach derfelben verhalten müfste. Dann würde man den Raum des Geometers für blofse Erdichtung halten, und ihm keine objective Gültigkeit zutrauen; weil man dann gar nicht einfehen könnte, wie die Gegenftände mit dem uns von felbft und zum voraus (*a priori*) von ihnen gemachten Bilde nothwendig übereinftimmen müfsten. Ift aber diefes Bild (diefe

formale Anſchauung) die weſentliche Eigenſchaft unſrer Sinnlichkeit, vermittelſt deren uns allein Gegenſtände gegeben werden, und ſtellt dieſe Sinnlichkeit nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ihre Erſcheinungen vor; ſo müſſen alle äuſsere Gegenſtände unſere Sinnlichkeit nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünctlichkeit übereinſtimmen. Denn die Sinnlichkeit macht dann durch ihre Form äuſserer Anſchauung (den Raum), womit ſich der Geometer beſchäftigt, jene Gegenſtände, als Erſcheinungen, erſt möglich. An der Richtigkeit der den Raum betreffenden geometriſchen Sätze hat zwar noch Niemand gezweifelt; aber doch haben philoſophiſche Mathematiker den phyſiſchen oder empiriſchen Raum im Objecte aus einfachen Theilen wollen beſtehen laſſen, obgleich der geometriſche oder reine Raum keinesweges daraus beſtehen kann *). Sie erkannten nicht, daſs dieſer Raum der Geometer den phyſiſchen, d. i. die Ausdehnung der Materie ſelbſt, möglich mache; daſs alle Gegenſtände im Raum bloſse Erſcheinungen (Vorſtellungen unſrer ſinnlichen Anſchauung und nicht Dinge an ſich ſelbſt) ſind; und daſs dieſe darum nothwendig mit den Sätzen des Geometers zuſammenſtimmen müſſen, weil der Raum der Geometrie ganz genau die Form der ſinnlichen Anſchauung *a priori* iſt, die den Grund der Möglichkeit allen äuſsern Erſcheinungen (ihrer Form nach) enthält (Pr. 59. ff.).

21. Soll uns etwas als Gegenſtand gegeben werden, ſo muſs es in der Anſchauung gegeben werden; nun geſchieht aber alle unſere Anſchauung nur vermittelſt der Sinne, indem der Verſtand

*) Das Gegentheil hat zwar in unſern Tagen der Profeſſor Langsdorf in Erlangen behauptet; allein er möchte wohl nicht leicht, weder unter Mathematikern noch unter mathematiſchen Philoſophen, für ſeine Meinung Proſelyten machen.

nicht anſchauet, ſondern nur reflectirt; folglich müſſen alle Cörper mitſamt dem Raum für nichts als bloſse ſinnliche Vorſtellungen in uns gehalten werden. Ein Cörper exiſtirt daher nirgends anders, als bloſs in unſern Vorſtellungen (Pr. 62.).

22. Man kann dieſes aber dennoch nicht für dogmatiſchen oder empiriſchen Idealismus halten; denn die Dinge an ſich ſelbſt werden mit jener Behauptung nicht geleugnet, ſondern nur bewieſen, daſs wir nicht wiſſen, was ſie an ſich ſeyn mögen. Es giebt auſser uns Cörper, d. i. ſie ſind kein Schein, ſondern in der Erfahrung etwas ſehr reelles, ja wir haben, die innern Erfahrungen ausgenommen, gar nicht einmal etwas Reales und Exiſtirendes weiter, wovon eine Erkenntniſs möglich wäre, als die Cörper. Aber ſie ſind Erſcheinungen. Sie ſind uns, wir wiſſen nicht woher, durch Affection der Sinne, die wahrlich kein Schein iſt, wirklich gegeben; aber es wäre ein täuſchender Schein, wenn wir ſie für Dinge an ſich ſelbſt, oder wie der dogmatiſche (empiriſche) Idealiſt für Blendwerk der Sinne halten wollten. Wir ſind ſogar genöthigt, dieſen Erſcheinungen ein unbekanntes Subſtrat zum Grunde zu legen, welches in dieſen Erſcheinungen erſcheint. Obwohl wir nehmlich nicht einmal die Exiſtenz dieſes Subſtrats erkennen, noch uns von demſelben eine Vorſtellung machen können; ſo wird doch durch dieſe Behauptung weder die Exiſtenz eines ſolchen Subſtrats, noch weniger aber, wie beim empiriſchen Idealismus, die Exiſtenz des ſinnlichen Gegenſtandes aufgehoben. Dieſes iſt alſo kein dogmatiſcher Idealismus, ſondern vielmehr gerade das Gegentheil deſſelben (Pr. 62. f.). S. Idealismus, S. 388. ff. u. Cörper.

23. Tennemann giebt folgende vortreffliche Ueberſicht der älteſten Philoſopheme über den

Raum. Der Begriff vom Raum war einer der ersten, mit denen die kosmologischen Begriffe und Ideen zusammenhingen, von denen die Entwickelung der Philosophie in den ersten Zeiten derselben ausging. Er wurde daher auch frühe entwickelt, und gab hauptsächlich Veranlassung zu den meisten Zwistigkeiten, und zur Unterscheidung zwischen einer Sinnenwelt und einer Verstandeswelt. Der transscendentale Realismus war, der dem menschlichen Erkenntnissvermögen anhängenden natürlichen Täuschung gemäss, die erste Denkart; d. i. die Behauptung, dass der Raum, und die Cörper in demselben, etwas ausser unsern Vorstellungen wirklich Existirendes oder etwas an und für sich selbst sei. Indem das Weltganze als ein Gegenstand der Erkenntniss behandelt wurde, welches entstanden, nach und nach gebildet und unbeschadet seiner Totalität noch immer in seinen Theilen verändert wird; so entwickelte sich daraus zuerst der Begriff der Bewegung und des Raums als Bedingung derselben. Denn alles Entstehen wurde als Bewegung im Raume gedacht. Einige Denker blieben bei dieser Ansicht stehen, und stellten mehrere Hypothesen und Systeme von der Entstehung aller Dinge auf, so dass sie zugleich Betrachtung über Bewegung und Raum immer mehr mit in diese Speculation hineinzogen, und die Lehrsätze darüber in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Andere hingegen richteten ihre Aufmerksamkeit mehr auf den Begriff der Entstehung, und indem sie den bisher immer stillschweigend vorausgesetzten Begriff von etwas Beharrlichen, welches bei allen Veränderungen unwandelbar bleibt (Substanz), mehr beachteten, so fanden sie zwischen diesem und der Veränderlichkeit einen Widerspruch, und erklärten daher alles Entstehen für unmöglich, die Bewegung im Raume für widersprechend. Dadurch wurden sie auf den Unterschied zwischen der Sin-

nenwelt und der Verſtandeswelt geführt. Es wurde dadurch der Grund zu dem Syſtem des Empirismus und Rationalismus gelegt, welches letztere in ſeiner Reinheit vielleicht nie wieder ſo bis auf Spinoza entwickelt worden iſt. Denn man hatte nur Ein Intereſſe, das der Speculation, vor Augen. In dem einen Syſtem wurden die exiſtirenden Gegenſtände nur, inwiefern ſie entſtanden, in dem andern, in wiefern ſie beharrlich ſind, betrachtet; in dem einen wurden ſie ſo, wie ſie der Sinnlichkeit erſcheinen, in dem andern, wie ſie ohne Anſchauungen rein gedacht werden, für die Dinge an ſich gehalten; und da in der letzten Anſicht in dem reinen Begriff eines Gegenſtandes kein Grund einer Vielheit vorkömmt, nur Ein Gegenſtand, Eine Subſtanz angenommen, die aber doch, inſofern ſie als exiſtirend gedacht wurde, in den Raum geſetzt werden muſste. Der Raum wurde in beiden für ein Ding an ſich genommen, nur in dem einen, um die Bewegung begreiflich zu machen, als leerer Raum gedacht, und von den Cörpern unterſchieden, in dem andern aber als erfüllter Raum mit der Subſtanz identificirt. Dieſes letzte Syſtem nun, welches ſich von der gemeinen Vorſtellungsart ſo ſehr entfernte, und die Schwierigkeiten in der gewöhnlichen Vorſtellungsart von Raum und Bewegung ſehr ſcharf entwickelte, lieferte reichen Stoff zum Nachdenken, und trug zur Erweiterung und Berichtigung vieler verwandten Begriffe ſehr viel bei; es eröffnete auf einmal die Ausſicht auf ein ganz neues Feld, wo der Verſtand ohne Rückſicht auf Wahrnehmung bloſs mit ſeinen Begriffen verfährt (Tennemann Geſchichte der Philoſophie 1. B. 1. H. 1. A. S. 45. ff.).

24. Anaximander, ein berühmter Naturforſcher, aus Milet (gebohren um die 42. Olympia-

de *)) behauptete: alles entſtehe aus dem Unendlichen. Ihm ſchwebte lebhaft die Vorſtellung eines

Abſoluten Raums, leeren Raums in phoronomiſcher Rückſicht (*ſpatium abſolutum, eſpace abſolu*) vor. Dieſer abſolute Raum iſt der Raum, vor allen Dingen, die ihn beſtimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine ſeiner Form gemäſse empiriſche Anſchauung geben. Er iſt aber eigentlich nur eine Idee, nichts was auſſer uns irgendwo angetroffen würde, ſondern die bloſse Möglichkeit äuſserer Erſcheinungen, ſo fern ſie entweder an ſich (als Subſtanzen) exiſtiren, oder zu gegebenen Erſcheinungen (als Accidenzen) noch hinzukommen können (C. 457. *)), ſ. Leibnitz, S. 849. Dieſer abſolute Raum wird gemeiniglich für einen wirklichen Gegenſtand gehalten. So ſtellte Anaximander ſich denſelben vor. Alles Veränderliche in der Natur, ſagte er, iſt in Anſehung der Zeit und des Raums beſchränkt. Wenn die Vernunft bis auf das Letzte in der Reihe der Veränderungen kommen ſcll, ſo muſs ſie etwas haben, das nicht beſchränkt iſt, d. h. was keinen Anfang in der Zeit und keine Grenze im Raume hat. Dieſes iſt das Unendliche (ἀπειρον), woraus alles wird, es muſs alſo etwas den Raum erfüllendes ſeyn. Anaximander dachte ſich alſo unter dem Unendlichen die Materie, die nicht entſtanden ſei, und nicht vergehe, und den unendlichen Raum erfüllt; aber er hatte für dieſe drei Begriffe nur Ein Wort, weil er ſie noch nicht deutlich dachte. Anaximenes (gebohren um die 56. Olympiade) entfernte ſich nicht

*) Andere ſagen in der 58 Olympiade, noch vor des Cyrus Zeiten.

von diesen Philosophemen des Anaximander über den Raum (Tennemann a. a. O. 2. A. S. 65. ff.). Die Pythagoräer lehrten: jedes Ding in dem Raume (den sie sich also auch als einen solchen absoluten Raum dachten, welcher für sich existire) ist von dem andern getrennt, und von dem Leeren (κενον) umgeben, wodurch es seine bestimmte Gestalt bekommt. Das Weltall ist ebenfalls von dem leeren Raum umgeben, der unendlich ist, d. i. keine bestimmte Gestalt hat, aber vielleicht für nothwendig gehalten wurde, um die Welt zu begrenzen und dadurch zu gestalten. S. auch Bewegung, S. 646., a.

25. Die Pythagoräer waren also die ersten, welche den Begriff des

Leeren Raumes in dynamischer Bedeutung (κενον, *vacuum*, *spatium vacuum*, *inane*, *vuide*) aufstellten. Sie dachten sich ihn ganz richtig, als einen Raum, der nicht erfüllt ist (N. 31.), und die folgenden Physiker fanden ihn zur Erklärung der Bewegung unentbehrlich. Man sehe hierüber den Art.: Bewegung, S. 646, f. Die Pythagoräer nahmen aber einen gedoppelten leeren Raum an, einen

Leeren Raum in der Welt, (s. Bewegung, S. 646. b, α.) und einen

Leeren Raum ausser der Welt (s. Bewegung, S. 646. b. β.), welcher unendlich sei. Sie behaupteten von dem letzten, dass ihn die Welt einziehe, wie ein Thier die Luft durch das Athmen, welches wohl nur bildlich zu verstehen ist, und nichts anders sagt, als dass die Welt in dem ausserweltlichen leeren Raume schwimme, und dieser allenthalben da eindringe, wo kein Cörper ist. Hierauf beruhet auch nach den Pythagoräern die Dauer der Cörper, denn wenn sie

nicht durch das Leere von einander getrennt würden, so würden sie nicht mehr als besondere Wesen zu unterscheiden, oder gar nicht mehr seyn. Die Pythagoräer betrachteten also den leeren Raum in der Welt theils als einen zerstreueten leeren Raum (s. Bewegung, S. 646, b. α. 1.), theils als einen gehäuften leeren Raum (s. Bewegung, S. 646, b. α. 2.). Wozu sie beide gebrauchten, findet man im angeführten Art. Bewegung, S. 646. ebenfalls erläutert. Allein K. hat I. gezeigt, dafs es nicht nöthig sei zur Absicht der Pythagoräer, welche eigentlich die Erfinder des atomistischen Systems in der Physik sind (denn die Nachricht vom Moschus ist sehr zu bezweifeln, s. Atomistik), einen zerstreueten leeren Raum anzunehmen, und ist dadurch der Entdecker des einzig denkbaren wahren Systems hierin, nehmlich des dynamischen, geworden. Der Raum kann sehr wohl auch ohne leere Zwischenräume innerhalb der Materie auszustreuen, als durchgängig und gleichwohl in verschiedenem Grade erfüllt angenommen werden; wodurch die Cörper hinlänglich von einander unterschieden werden. Die Möglichkeit der Erfüllung des Raums durch Materie beruhet nehmlich auf ursprünglichen zurückstofsenden Kräften, wodurch etwa die Undurchdringlichkeit der Materie entsteht. Wenn nun diese repulsiven Kräfte, die den Grund der Materie enthalten, so gedacht werden, dafs sie ursprünglich verschiedene Grade haben, so haben sie auch ein verschiedenes Verhältnifs zu der zweiten Grundkraft, auf der die Möglichkeit der Materie beruht, der ursprünglichen Anziehungskraft. Denn da durch die ursprünglichen Zurückstofsungskräfte allein die Materie sich ins Unendliche zerstreuen und gar keine Erfüllung des Raums möglich seyn würde; so mufs nothwendig auch eine ursprünglich anziehende Kraft jene zurückstofsenden Kräfte einschränken. Folglich mufs jede Materie für sich selbst

eine urſprüngliche Anziehung haben und dieſe Anziehung muſs deſto gröſser ſeyn, je mehr Materie in einem Raum iſt. Die repulſiven Kräfte können alſo zu dieſer anziehenden Kraft einer jeden Materie für ſich ſelbſt ſowohl, als zur vereinigten Anziehung aller Materie des Univerſum, in einem unendlich verſchiedenen Verhältniſſe gedacht werden. Denn die Anziehung beruht auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raum, dahingegen die ausdehnende Kraft derſelben auf dem Grade ihn zu erfüllen beruht, der ſpecifiſch ſehr verſchieden ſeyn kann. So kann dieſelbe Quantität Luft in demſelben Raume (Volumen) nach ihrer gröſsern oder mindern Erwärmung mehr oder weniger Elaſticität beweiſen. Der allgemeine Grund jener unendlichen Verſchiedenheit des Verhältniſſes der zurückſtoſsenden Kräfte zu der anziehenden Kraft der Materie iſt, daſs durch die wahre Anziehung (attractive Kraft) alle Theile der Materie unmittelbar auf alle Theile der andern, durch die Zurückſtoſsung (expanſive Kraft) aber nur die Theile, welche in der Berührungsfläche liegen, wirken, wobei es einerlei iſt, ob hinter dieſer viel oder wenig von dieſer Materie angetroffen wird. Aus dieſer Vorſtellung von der urſprünglichen Verſchiedenheit in den Graden der repulſiven Kräfte entſpringt nun der groſse Vortheil für die Naturwiſſenſchaft, daſs ihr dadurch die Laſt abgenommen wird, aus dem Vollen und Leeren eine Welt bloſs nach der Phantaſie zu zimmern. Vielmehr können nach dieſer Vorſtellung alle Räume als voll und doch in verſchiedenem Maaſse erfüllt gedacht werden, wodurch der leere Raum, als zerſtreuet, wenigſtens ſeine Nothwendigkeit verliert und auf den Werth einer Hypotheſe zurückgeſetzt wird, da er ſonſt, unter dem Vorwande einer zu Erklärung der verſchiedentlichen Grade der Erfüllung des Raums nothwendigen Bedingung, ſich des Titels eines Grundſatzes anmaſsen konnte (N.

82. f.). Die reale Möglichkeit der Verschiedenheit in dem Grade der repulsiven Kräfte kann freilich nicht eingesehen werden, weil die Erfüllung des Raums ein Grundbegriff ist, und also diese Kräfte als Grundkräfte, d. i. als solche gedacht werden müssen, die nicht weiter von andern abgeleitet und also auch ihrer Möglichkeit nach nicht weiter begriffen werden können. Die mathematisch-mechanische Erklärungsart der Pythagoräer hat aber über Kants metaphysisch-dynamische einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann. Sie kann nehmlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoff, durch die mannigfaltige Gestalt der Theile, eine grosse Mannigfaltigkeit der Materien zu Stande bringen. Denn dadurch, dass sie leere Zwischenräume dem Stoffe einstreuet, lässt sich eine grosse Verschiedenheit in der Dichtigkeit sowohl, als der Wirkungsart (wenn fremde, in andern Materien liegende Kräfte hinzukommen), denken *). Auch lässt sich die Möglichkeit der Gestalten sowohl, als auch der leeren Zwischenräume mit mathematischer Evidenz darthun **). Dagegen, wenn

*) So lässt der Pythagoräer Ekphantus aus Syrakus unzählbare Welten aus untheilbaren Cörpern oder Atomen und dem Leeren, die er für die Principien aller Dinge hielt, entstehen (Tennemann, a. a. O. S. 144).

**) Keil zeigt diese Möglichkeit (*Introd. ad ver. phys. lect. II. p. 13. sqq.*) auf folgende Art: Wir wollen ein beliebiges Gefäss setzen, das mit Luft angefüllt sei; nun werde die in dem Gefäss enthaltene Luft herausgeschöpft, oder sie werde durch die göttliche Macht vernichtet, und jedem andern Cörper werde der Eingang in das Gefäss versperrt; so frage ich, ob unter diesen Bedingungen der Raum von Cörpern leer seyn werde? Aller Cörper, der im Gefäss war, ist zerstört; jedem andern Cörper ist der Zugang versperrt, und das Gefäss behält nach der Voraussetzung seiner Gestalt; in der That es scheint nothwendig zu seyn, dass es ein Leeres oder einen mit einem Cörper nicht erfüllten Raum gebe. Descartes sagt zwar, die Wände des Gefässes würden dadurch in Berührung kommen. Denn wenn zwischen zwei Cörpern nichts sei, so müssten sie sich berühren. Allein das folgt nicht, und ist eine *Petitio principii.* — Man siehet, dass er bloss die Möglichkeit in der reinen Anschauung, nicht aber die physische Möglichkeit in

der Stoff selbst, nach der metaphysisch-dynamischen Erklärungsart in Grundkräfte verwandelt wird, so sehen wir vorjetzt keine andere Möglichkeit ab, die specifische Verschiedenheit der

der empirischen Anschauung gezeigt hat; denn die letztere beruhet auf Kräften. Die ausdehnenden Kräfte der Materie aber, auf denen die Undurchdringlichkeit der letztern beruhet, möchten wohl einen Raum, in welchem keine widerstehenden Kräfte sind, nicht leer lassen.

Allein Keil zeigt die geometrische Möglichkeit des leeren Raums (woraus aber noch nicht die physische folgt) durch eine unüberwindliche geometrische Demonstration. Er setzt dazu folgende zwei Axiome voraus, die, wie er sagt, kein Philosoph in Zweifel ziehen wird.

Axiome.

1. Kein Theil der Materie bedarf zu ihrer Existenz der Existenz eines andern Cörpers.

Z. B. es kann eine Kugel existiren, es mag sonst noch ein Cörper existiren oder nicht; dies folgt, sagt Keil, klar aus der Natur der Substanz.

2. Es kann ein Cörper, wenn er nur hart ist, seine Figur erhalten, wenn es keine äussern Cörper giebt, die ihn zu verändern bestrebt sind.

Demonstration.

Gesetzt nun, alle Cörper würden vernichtet bis auf zwei Sphären (Weltcörper in Kugelgestalt); oder auch, gesetzt, alle Materie in der Welt würde in zwei Sphären zusammengehäuft, welche wir durch zwei Kreise darstellen wollen, deren Mittelpunct (Fig. 64) A und B sei, da nun vorausgesetzt wird, dass kein Cörper weiter existire, so können diese sphärischen Cörper ihre Figur erhalten, da keine äussere Ursache da ist, die ihre sphärische Figur zerstören oder verändern kann. Nun berühren sich entweder beide Sphären einander, oder sie berühren sich nicht; im letzten Fall würde ein leerer Raum zwischen ihnen, und damit die (geometrische) Möglichkeit des leeren Raums bewiesen seyn; im erstern Fall berühren sich beide Sphären nur in einem Punct (C. I, folglich würde zwischen allen übrigen Puncten beider Sphären (z. B. zwischen D und E) leerer Raum und damit wieder die (geometrische) Möglichkeit des leeren Raums bewiesen seyn.

Keil mochte zwar durch diesen Beweis gern die physische Möglichkeit und objective Realität des leeren Raums ausser Zweifel setzen, und hat eben darum die beiden Axiome an die Spitze gestellt; allein aus dem Beweise folgt nichts weiter, als dass sich der leere Raum recht wohl geometrisch construiren lässt; aber dieser geometrische leere Raum ist, wie jede geometrische Figur, eine blosse Chimäre, wenn er nicht auch in der Erfahrung nachgewiesen oder seine Nothwendigkeit für die Erfahrung gezeigt werden kann, welches eben nicht möglich ist. Beide Axiome, die an der Spitze dieses Beweises stehen, verdienen auch gar nicht den Namen der Axio-

Materie zu erklären, als so, daſs dieſe Grundkräfte dem Grade nach als verſchieden gedacht werden. Wir ſind ferner nicht im Stande, die Geſetze dieſer Grundkräfte *a priori* zu beſtimmen, noch weniger aber eine ſolche Mannigfaltigkeit derſelben, welche zu Erklärung der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materie zureichte, zuverläſſig anzugeben. Auch gehen uns alle Mittel ab, dieſen Begriff der Materie zu conſtruiren, und was wir allgemein (durch Begriffe) dachten, in der Anſchauung als möglich darzuſtellen. Allein jenen Vortheil büſset eine bloſs mathematiſche Phyſik auf der andern Seite doppelt ein, dadurch daſs ſie erſtens vier leere Begriffe bei ihrer Erklärung zum Grunde legen muſs, eigentlich vier Ideen, die in der Natur nicht exiſtiren können, und aus denen ſie doch die Materie zuſammenſetzen will, nehmlich:

a. abſolute Undurchdringlichkeit der primitiven Materie; indem die Materie ſelbſt nicht kann in ſich zuſammengedrückt oder auf einen kleinern Raum beſchränkt werden, ſondern nur ſo weit als es die Anzahl der leeren Zwiſchenräume und die Gröſse derſelben verſtattet;

b. abſolute Gleichartigkeit dieſes primitiven Stoffs; indem die Materie ſich nur durch die Geſtalt unterſcheiden ſoll und durch die gröſsere oder geringere Ausdehnung, die ſich auf die gröſsere oder geringere Anzahl oder Gröſse der leeren Zwiſchenräume gründet, übrigens aber, wenn man

me, denn ſie haben keine Evidenz. Vielmehr iſt es wahrſcheinlich, daſs zwei Sphären, worin alle Materie zuſammengehäuft wäre, nicht möglich ſeyn würden, weil es an der Urſache fehlen möchte, die den Zuſammenhang der Materie bewirkte, auch die urſprünglichen abſtoſsenden und anziehenden Kräfte dann in einem Verhältniſs zu einander ſtehen müſsten, von dem die Möglichkeit wenigſtens nicht gezeigt werden kann. Der Beweis iſt alſo immer nur ſtringent für die geometriſche Möglichkeit des leeren Raums.

von diesen Zwischenräumen abstrahirt, in allen Cörpern, Blei oder Gold, ein und derselbe Stoff ist;

c. absolute Unüberwindlichkeit des Zusammenhanges der Materie in diesen Grundcörperchen selbst; indem sie selbst weiter keiner Ausdehnung und keiner Zusammendrückung fähig, auch nicht weiter getheilt werden können, weil sie als Atomen oder Grundcörperchen als absolut hart betrachtet werden müssen, da sie sonst nicht die ersten Theilchen der Materie seyn konnten.

d. absoluter leerer Raum. So müssen nehmlich die leeren Zwischenräumchen in der Materie gedacht werden.

Zweitens aber muss eine mathematische Physik alle der Materie eigene Kräfte aufgeben, und kann daher das Phänomen der allgemeinen Attraction gar nicht erklären. Drittens endlich muss sie mit ihren ursprünglichen Configurationen des Grundstoffs und Einstreuung leerer Räume, nachdem es das Bedürfniss zu erklären erfordert, der Einbildungskraft im Felde der Philosophie mehr Freiheit, ja gar rechtmäßigen Anspruch verstatten, als sich wohl mit der Behutsamkeit der Philosophie zusammenreimen läst. (N. 84. f.). S. auch Dicht und Dichtigkeit; Atomus und Atomistik.

Die Möglichkeit der leeren Räume in der Welt läst sich auch aus folgenden Gründen nicht abstreiten. Zu allen Kräften der Materie wird Raum erfordert, und, da der Raum auch die Bedingungen der Gesetze der Verbreitung der Materie enthält, so wird er nothwendig von aller Materie vorausgesetzt. So wird der Materie eine Anziehungskraft beigelegt, insofern sie einen Raum um sich durch Anziehung einnimmt, ohne ihn gleichwohl zu erfüllen. Dieser Raum muss also selbst da, wo Materie durch Anziehung wirksam

ist, als leer gedacht werden, weil sie da nicht durch Zurückstoßungskräfte wirksam ist, und ihn also nicht erfüllt. Allein die Möglichkeit derselben im Felde der Erfahrung und die Wirklichkeit (das Daseyn) der leeren Räume anzunehmen, dazu kann uns keine Erfahrung berechtigen. Auch kann uns kein Schluß aus der Erfahrung ein Recht dazu geben. Noch weniger können wir uns um einer Hypothese willen, die zur Erklärung der Materie vorgeblich nothwendig wäre, ermächtigen, sie zu behaupten. Denn alle Erfahrung giebt uns nur comparativ-leere Räume, d. i. solche, deren Erfüllung wir vermittelst unsrer Sinne nicht wahrnehmen können, zu erkennen; welche aber, nach allen beliebigen Graden aus der Eigenschaft der Materie, ihren Raum mit größerer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausspannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne absolut-leere Räume zu bedürfen (N. 105.).

Was aber noch mehr ist, wenn es auch keinen bloß logischen und mathematischen Grund der Verwerfung der leeren Räume giebt, so könnte doch ein allgemeiner physischer Grund da seyn, sie aus der Naturlehre zu verweisen, nehmlich der von der Zusammensetzung einer Materie überhaupt, wenn man sie nur besser einsähe. Man setze nehmlich, die Anziehung, die man zur Erklärung des Zusammenhangs (nicht der Möglichkeit überhaupt) der Materie annimmt, sei nur scheinbare, nicht wahre, Anziehung. Sie sei etwa bloß die Wirkung einer Zusammendrückung durch eine äußere im Weltraume allenthalben verbreitete Materie, den Aether, welche selbst nur durch eine allgemeine und ursprüngliche Anziehung, nehmlich die Gravitation, zu diesem Drucke gebracht wird; eine Meinung, die manche Gründe für sich hat. Dann würde der leere Raum innerhalb den Materien, wenn gleich nicht logisch, doch dynamisch (der

Möglichkeit der Materie ſelbſt nach) und alſo phyſiſch unmöglich ſeyn. Denn alsdann würde ſich der Aether in die leeren Räume, die man innerhalb der Materie annähme, (da ihrer Ausſpannungskraft hier nichts widerſteht) von ſelbſt ausbreiten und ſie jederzeit erfüllt erhalten (N. 154. ff.) *).

Was nun II. den gehäuften leeren Raum in der Welt betrifft, ſo iſt dieſer das Leere, das man (nicht in den Cörpern, ſondern) zwiſchen den Cörpern annimmt, ſo daſs es die Cörper von einander abſondert. Man nimmt ihn aber an (nicht als zur Möglichkeit der Cörper ſelbſt nothwendig, d. i. in dynamiſcher Abſicht, ſondern) um den Weltcörpern freie Bewegung zu verſchaffen, alſo in mechaniſcher Abſicht. Man ſiehet leicht, daſs die Möglichkeit oder Unmöglichkeit deſſelben nicht auf metaphyſiſchen Gründen, ſondern dem ſchwer aufzuſchlieſsenden Naturgeheimniſſe beruhe, auf welche Art die Materie ihrer eigenen ausdehnenden Kraft Schranken ſetze. Gleichwohl, wenn das, was vorher, bei Gelegenheit der Unterſuchung über den leeren Raum in dynamiſcher Abſicht, von der ins Unendliche möglichen gröſsern Ausdehnung ſpecifiſch verſchiedener Stoffe, bei derſelben Quantität der Materie (ihrem Gewichte nach), geſagt worden iſt, eingeräumt wird; ſo möchte es wohl unnöthig ſeyn, einen leeren Raum in mechaniſcher Abſicht (d. i. um der freien und dauernden Bewegung der Weltcörper willen) anzunehmen. Denn der Widerſtand der Materie, in dem von ihr erfüllten Raum kann ja,

*) Hiernach kann man nun die Grundloſigkeit deſſen beurtheilen, was Erxleben (Anfangsgr. der Naturlehre, §. 22) ſagt: was man auch aus metaphyſiſchen Gründen dem Daſeyn des zerſtreuten leeren Raums entgegen ſetzen möchte, ſo iſt doch nicht zu leugnen, daſs es ſich durch ſtarke phyſiſche Gründe vertheidigen laſſe.

felbft bei gänzlich erfüllten Räumen, alsdann doch fo klein gedacht werden, als man will (N. 157. f.).

III. Ein leerer Raum aufser der Welt endlich, oder der die Welt begrenzte, mithin fie in endlofer Ausfpannung umgäbe, würde, wenn man unter der Welt den Inbegriff aller vorzüglich anziehenden Materien (der grofsen Weltcörper) verfteht, aus eben denfelben Gründen als leere Zwifchenräume in den Cörpern real unmöglich feyn. Denn nach dem Maafse als die Entfernung von diefen Materien zunimmt, nimmt auch die Anziehungskraft auf den Aether (der jene Cörper alle einfchliefst, und, von jener Anziehungskraft getrieben, fie in ihrer Dichtigkeit auch durch Zufammendrückung erhält) im umgekehrten Verhältnifs ab, folglich nimmt auch der Aether felbft ins Unendliche an Dichtigkeit ab, und würde daher den Raum nirgends ganz leer laffen. Dafs es indeffen nur eine Hypothefe ift, nach der hier die Wirklichkeit des leeren Raums geleugnet wird, darf Niemand befremden; denn die Behauptung des leeren Raums ift auch nur eine Hypothefe. Diejenigen, welche diefe Streitfrage über den leeren Raum dogmatifch (ohne zu unterfuchen, ob es möglich ift, davon etwas zu erkennen) zu entfcheiden wagen, ftützen fich zuletzt auf lauter metaphyfifche Vorausfetzungen, f. Atomiftik. Es ift wenigftens aus dem, was hier darüber gefagt worden ift, zu fehen, dafs fich über das Dafeyn des leeren Raums dogmatifch nicht entfcheiden laffe (N. 156. f.).

Parmenides von Elea, der um die 78. Olympiade berühmt war, behauptete fchon: das Reale erfülle ganz den Raum. Es gebe keine leere Stelle des Raums. Das Reale fei alfo auch durch keine Zwifchenräume unterbrochen, fondern es mache ein zufammenhängendes Ganze aus. Der Feldherr und eleatifche Philofoph Meliffus, aus

Samios, der um die 84. Olympiade blühete, lehrte auch, es gebe keine Stelle, die von allem Realen leer wäre. Das Leere sei nichts, also könne es auch nicht wirklich seyn. Allein er schloss daraus, dass die örtliche Bewegung unmöglich sei. Zeno aus Elea, ein Schüler des Parmenides, und nur etwa 25 Jahr jünger als sein Lehrer, aber der scharfsinnigste Anhänger des eleatischen Systems, behauptete, wie alle Eleatiker, die objective Realität des Raums, leitete daraus mit ihnen die Unmöglichkeit der Bewegung her, und verwandelte damit alle Erfahrung in lauter Schein, oder stellte den dogmatischen Idealismus auf, wodurch der empirische Realismus umgestürzt wird. Selbst das objective Seyn des Raums, welches in dem empirischen Realismus (der die Realität der Erfahrungsgegenstände als solcher, d. i. als Erscheinungen, behauptet) vorausgesetzt wird, ist nach Zeno mit unauflösbaren Schwierigkeiten verknüpft. Wenn wir nehmlich den Sinnengegenständen Realität beilegen, so müssen wir auch den Raum für etwas Reales halten. Dann entsteht aber die Nothwendigkeit, für den Raum wieder einen Raum anzunehmen, in dem er befindlich sei. Denn alles Reale ausser uns setzen wir in einen Raum, also müssen wir den Raum, wenn er etwas Reales ist, wieder in einen andern Raum setzen. Und dieses gehet in das Unendliche fort. Dieser Raum, der etwas reales, folglich selbst, wie alles Reale, beweglich ist, heisst:

26. der materielle, oder auch der relative Raum (*spatium relativum*, *espace relatif*). Dieser relative Raum, sagt Newton (*Phil. nat. princip. math. Defin. Schol. II.*) ist jedes bewegliche Maass oder jede bewegliche Abmessung des absoluten Raums, welche für unsere Sinne durch ihre Lage gegen die Cörper bestimmt wird, und von dem gemeinen Verstande für den unbe-

weglichen (abſoluten) Raum genommen wird; z. B. die Abmeſſung des Raums unter der Erde, oder im Luftkreiſe, oder deſſen, worin die Himmelscörper ſind, durch ſeine Lage gegen die Erde. Der Art und Gröſse nach ſind der abſolute Raum und der ſich in demſelben befindliche relative Raum (der ein Gegenſtand der Erfahrung iſt) ein und derſelbe; aber ſie bleiben der Zahl nach (numeriſch) nicht immer derſelbe. Denn wenn ſich z. B. die Erde bewegt, ſo wird der Raum unſers Luftkreiſes, der relativ und in Beziehung auf die Erde immer derſelbe bleibt, jetzt einen Theil desjenigen abſoluten Raums, in welchen die Luft übergeht, ausmachen, bald wieder aber einen andern Theil deſſelben, und wird ſich ſo abſolute oder an und für ſich ſelbſt beſtändig verändern. Der Raum alſo, in welchem alle Bewegung, ſelbſt der Räume, zuletzt gedacht werden muſs, der mithin ſelbſt ſchlechterdings unbeweglich ſeyn muſs, heiſst der abſolute oder auch reine Raum (N. 1.). Er iſt die unſrer Sinnlichkeit anhängende Grundvorſtellung, die wir nicht wahrnehmen können, aber doch nothwendig der ganzen Cörperwelt zum Grunde legen müſſen, und von der es uns daher unausbleiblich ſo vorkömmt, als exiſtire er, wie ein Ding an ſich, auſser uns. Newton ſagt von ihm (a. a. O.): der abſolute Raum bleibt ſeiner Natur nach, ohne Verhältniſs gegen jeden äuſsern Gegenſtand, immer von gleicher Art und unbeweglich *). In aller Erfahrung

*) Newton ſagt (*Phil. nat. princ. math. Def. Schol. IV. p. 7*): So wie die Ordnung der Zeittheile unveränderlich iſt, ſo auch die Ordnung der Theile des Raums, würden dieſe von ihren Oertern wegbewegt, ſo würden ſie ſo zu ſagen von ſich ſelbſt bewegt. Denn die Zeiten und Räume ſind gleichſam ihre eigene und aller Dinge Oerter. Alles erhält ſeinen Ort in der Zeit in Anſehung der Ordnung in der Zeitfolge oder Succeſſion, und im Raum in Anſehung der Ordnung in der Lage. Es gehört zu ihrem Weſen, daſs ſie

mufs etwas empfunden werden, und das ift das Reale der finnlichen Anfchauung, folglich mufs auch der Raum, in welchem wir über die Bewegung Erfahrung anftellen follen, empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet feyn. Diefer materielle oder empfindbare Raum heifst daher, als der Inbegriff aller Gegenftände der Erfahrung und felbft ein Gegenftand derfelben, der empirifche Raum. Diefer Raum nun ift felbft beweglich. Ein beweglicher Raum aber, wenn feine Bewegung foll wahrgenommen werden können, fetzt wiederum einen andern erweiterten materiellen Raum voraus, in welchem er beweglich ift, diefer eben fowohl einen andern, und fo fort ins Unendliche (N. 2. f.). S. auch Bewegung, 4. (Tennemann, a. a. O. 1. H. 4. A. S. 150. ff.).

Das Eleatifche Syftem war die erfte Veranlaffung zu dem Atomenfyftem. Die Eleaten hatten behauptet: es giebt kein Leeres. Denn diefes ift dem Realen entgegengefetzt; wenn alfo das Reale wirklich ift, fo ift das Nichtreale nicht wirklich. Ift aber das Leere ein Unding, fo kann es auch keine Bewegung geben. Denn es giebt dann keinen leeren Raum, in welchen

Oerter find, dafs aber die abfoluten Oerter follten auch wieder beweglich feyn, ift abfurd. Dies find aber die abfoluten Oerter, und die Bewegung von diefen Oertern nach andern derfelben find abfolute Bewegungen. Weil aber diefe Theile des Raums nicht gefehen und durch unfre Sinne von einander unterfchieden (empfunden) werden können, fo gebrauchen wir an ihrer Stelle empfindbare Maafse. Wir beftimmen nehmlich alle Oerter nach den Stellungen und Entfernungen der Dinge von irgend einem Cörper, den wir als unbeweglich betrachten, hernach fchätzen wir auch alle Bewegung mit Beziehung auf diefe Oerter, infofern wir uns vorftellen, dafs die Cörper von ihnen wegbewegt werden. So bedienen wir uns ftatt der abfoluten Oerter und Bewegungen der relativen und zwar nicht unbequem in menfchlichen Dingen; bei philofophifchen Dingen mufs man aber von den Sinnen abftrahiren. Denn es ift möglich, dafs in der That kein Cörper, auf den Oerter und Bewegungen bezogen werden, ruhe.

das Reale übergehen könnte *). **Leucipp** der Urheber des Atomenſyſtems, ein Schüler des Parmenides, und der gegen die 70. Olympiade lebte, räumte den Eleaten ein, daſs ohne **leeren Raum** Bewegung nicht möglich ſei, und daſs der **leere Raum** nicht das Reale ſei, behauptete aber, daſs er dennoch etwas **Wirkliches** ſei, weil **Bewegung** etwas **Wirkliches** ſei. Die objective Wahrheit dieſer Behauptung nahm er ohne Beweis an, weil ſie auf unmittelbarer Erfahrung beruhe. Das Syſtem des **Leucipp** iſt nehmlich dem Eleatiſchen gerade entgegengeſetzt. Dieſes ſetzte an die Stelle der Erfahrungswelt eine **intelligibele**, und erklärte jene für **Schein**; jenes erkennt die Erfahrungswelt für die einzige **objectiv reale**, und **Cörper** für die **einzige Art von Weſen**. Die Principien alles Wirklichen ſind alſo, nach **Leucipp**, das **Reale in dem Raume** oder das **den Raum Erfüllende** (πληρες) und der **leere Raum** oder das **Leere** (κενον). Beides iſt das einzige Wirkliche in der Natur, das eine als das **Poſitive** (ον), das andere als das **Privative** (μη ον). Denn das **Leere** ſei dasjenige, wo etwas Reales ſeyn könnte, oder geweſen iſt, aber jetzt nicht iſt. Es komme ihm alſo eben ſo gut Wirklichkeit zu, als dem Realen, weil es das Reale aufnehmen kann, obgleich beides ſo verſchieden ſei, daſs das **Reale** nicht das **Leere**, und das **Leere** nicht das **Reale** ſei **). Da nach Leucipp der **leere Raum** das zweite Princip der Natur iſt (das erſte

*) *Ariſtoteles de generatione et corruptione I*, c. 8. Ἐνιοις γαρ ἐδοξε των ἀρχαιων το ὀν ἐιναι ἀκινητον. το μεν γαρ κενον οὐκ ὀν, μονων γαρ το πληρες ὀν. κινηθηναι δ'οὐκ ἀν δυνασθαι, μη ὀντος κενου κεχωρισμενου.

**) *Ariſtoteles Metaphyſic.* I. c. 4. Λευκιππος δε και ὁ ἑταιρος ἀυτου Δημοκριτος στοιχεια μεν το πληρες και το κενον ἐιναι φασι, λεγοντες ὀιον το μεν ὀν, το δε μη ὀν. τουτων δε το μεν πληρες και στερεον το ὀν, το δε κενον γε και μονον το μη ὀν, διο και ὀυδεν καλλον το ὀν του μη ὀντος ἐιναι φασιν, ὁτι ουδε το κενον του σωματος. ἀιτια δε των ὀντων ταυτα ὡς ὑλη.

ſind die Atomen), ſo macht er zuerſt den Verſuch, Gründe für deſſen Realität aufzuſtellen, weil er von den Eleatikern war angefochten worden, und weil ſein ganzes Syſtem ſich darauf ſtützt. Denn ohne leeren Raum können die Atomen nicht als von einander getrennt gedacht werden, ſondern machen ein Continuum aus. Zweitens iſt auch der leere Raum eine Bedingung der Bewegung. Unter dem Leeren verſtand aber Leucipp nicht allein den leeren Raum, in welchem alles Reale aufgehoben iſt (den abſoluten), ſondern auch den Raum, der weniger mit dem Realen angefüllt iſt, und alſo im Gegenſatz mit dem ganz vollen eine Negation enthält (den relativ oder comparativ-leeren μανον *)). Seine Beweiſe gehen zwar auf Beides ſowohl den abſoluten als relativen leeren Raum; aber ſie beweiſen doch nur etwas für den letztern. Dieſe Beweiſe ſind:

a. Bewegung iſt ohne leeren Raum nicht möglich: denn wäre der Raum, in den ein Cörper übergeht, voll, ſo könnte er nichts in ſich aufnehmen; nähme er noch einen Cörper in ſich auf, ſo wären zwei Cörper in Einem Raume, und es lieſse ſich kein Grund denken, warum nicht unendlich viele in demſelben, und das Gröſste in dem Kleinſten ſeyn könnte;

b. Die Erfahrung lehrt, daſs in ein mit Aſche angefülltes Gefäſs noch eben ſo viel Waſſer gefüllt werden kann, als das leere Gefäſs faſst. Dieſes beweiſe offenbar, daſs in dem Waſſer leere Zwiſchenräume ſeyen;

c. Die Erfahrung lehrt, daſs es Cörper giebt, welche in einen kleinern Umfang zuſammengepreſst werden können, z. B. der Wein in einem Schlauch, welches ſich nicht erklären laſſe, ohne anzunehmen, daſs leere Zwiſchenräume vor-

handen ſind, welche einige Theile des gepreſsten Cörpers einnehmen.

Dieſe Beweiſe ſind bloſs empiriſch, weil ſie ſich bloſs auf Erfahrung gründen, und dem Standpuncte angemeſſen, welchen ſich Leucipp gewählt hatte. Daher ertheilte er auch dem Raum transſcendentale, objective Realität, weil er die Bedingungen der Erfahrung in der Erfahrung ſelbſt, alſo auſser ſich aufſuchte; dadurch gab er aber auch zu der Frage Anlaſs: wenn der Raum etwas Wirkliches iſt, worinn exiſtirt der Raum? womit Zeno von Elea die Empiriker ängſtigte. Den leeren Raum hielt Leucipp für unendlich; denn da die Atomen der Zahl nach unendliche ſeien, ſo müſſe auch der Raum, der ſie faſſe, und in dem ſie ſich bewegen ſollen, ohne Grenzen ſeyn. Leucipps Syſtem gründete ſich alſo auf drei Begriffe: Atomen, leeren Raum und Bewegung. Keines von dieſen drei Dingen iſt entſtanden. Er hatte ihre Ewigkeit nicht bewieſen, ſondern aus dunkeln Gründen nur vorausgeſetzt. Demokrit von Abdera, der zwiſchen der 70. und 72. Olympiade gebohren wurde, entwickelte dieſe Gründe (ſ. Bayle, Art. Demokritus). Er ſahe die Ewigkeit der Zeit für den Grund von der Unendlichkeit oder Ewigkeit der Atomen, des leeren Raums und der Bewegung an (Tennemann, a. a. O. 7. Abſchn. S. 256. ff.).

Anaxagoras von Klazomenä, der um die 70. Olympiade gebohren wurde, leugnete den leeren Raum, weil allenthalben Luft ſei, die keinen Zwiſchenraum leer laſſe (Tennemann, a. a. O. S. 298. ff.).

Der Sophiſt Gorgias, der in der 84. Olympiade ſchrieb, ſuchte endlich gar zu beweiſen, daſs das Wirkliche nicht ſei, und daſs gar

nichts existire. Plato hielt Materie und Raum für Eins, und hat den Begriff des Raums nicht weiter erörtert. Er läſst die Materie so wenig als den Raum entstehen, beide sind nach ihm von Ewigkeit (Tennemann a. a. O. 2. B. 2. Hptst. 6. Abschn. S. 402.). Aristoteles hat die verschiedenen Arten sich den leeren Raum vorzustellen, aus den Vorgängern, wie sie in 25. angeführt sind, sorgfältig gesammlet. Gegen den leeren Raum außer der Welt erinnert er folgendes: 1. setzt, ein Cörper bewege sich in solchem Raum; so ist kein Grund da, warum er eher dahin als dorthin sich bewegen sollte, eher sich bewegen als ruhen sollte; im Unendlichen ist kein oben und unten, und im Leeren nichts, das die Bewegung zu bestimmen vermöchte. Also müſste ein solcher Cörper sich nach allen Richtungen zugleich bewegen, welches unmöglich ist. 2. Geschwindigkeit eines Cörpers richtet sich allemal nach der Dichtigkeit des Mediums, durch welches er sich bewegt. Nun hat das Leere zu keinem Cörper ein Verhältniſs, also kann die Bewegung im Vollen zu der im Leeren keins haben, welches sich widerspricht, da alle Bewegung in einer Zeit geschieht, und jede Zeit zu jeder ein bestimmtes Verhältniſs hat. Die leeren Zwischenräume in den Cörpern verwarf Aristoteles ebenfalls. Die Materie, sagt er (Phys. IV., 9), ist nicht von einander getrennt; sondern so wie dieselbe Materie bald warm, bald kalt, u. s. w. seyn kann; so kann sie auch bald dichter, bald dünner seyn, welches alles in der Materie selbst, und nicht in leeren Zwischenräumen, liegt. Offenbar sind hier schon Spuren des noch unentwickelten dynamischen Systems. Aristoteles drückt seine Gedanken darüber sehr dunkel aus, wie dies bei seiner ihm eigenthümlichen Gedrängtheit und Kürze im Vortrag gewöhnlich der Fall ist. Aber sehr unrecht hat Tiedemann (Geist der specul. Philos. 2. B. S. 273), daſs er die

Behauptung des Philoſophen einen der feinſten Fechterſtreiche nennt, und meint, ein Weſen, dem Ausdehnung unzertrennlich eigen iſt, könne ſchwerlich jeden Grad von Ausdehnung annehmen, und in jedem Maaſse ſich zuſammenziehen ohne Verluſt an Subſtanz.

Leucipp und Demokrit hatten den leeren Raum angenommen (26, a.), weil Bewegung im Vollen ihnen unmöglich dünkte; dagegen erinnerten die zahlreichen Vertheidiger des ganz erfüllten Raums, dies folge nicht. Im ganz erfüllten Raum wendeten die vorwärts gedrängten Cörper ſich ſogleich nach hinten, wie an den Bewegungen der Fiſche im Waſſer, und überhaupt aller Cörper im Flüſſigen, ſichtbar erhelle. Epikur vertheidigte den leeren Raum gegen dieſen Grund für die Möglichkeit der Bewegung im Vollen und erwiderte, ohne leeren Raum könnte dieſer Zurückgang nicht ſtatt haben; das Waſſer müſſe doch vorn Platz machen, ehe es ſich nach hinten zu verfügen könne. Doch ich will Epikurs Vertheidigung des leeren Raums nach dem Lucretius, in des jetzigen Predigers Meineke Ueberſetzung (von der Natur, I. V. 329. ff.) hierher ſetzen:

Aber denke dir ja den ganzen Raum der Natur nicht
Ganz mit Cörpern erfüllt. Nein, Freund, es giebt auch ein Leeres,
Und auf dieſem Satze beruht zur Erkenntniſs der Wahrheit,
Auſserordentlich viel; er hebt die wankenden Zweifel,
Löſet über das Weſen der Ding' unzählige Fragen,
Zeigt die Richtigkeit deſſen, was meine Schlüſſe dich lehren.
Und dies Leere iſt: der Raum bloſs, ohne den Cörper,
Kein Object des Gefühls.

a. *) Kein Cörper, wenn es nicht wäre,
Könnte ſich bewegen. Warum? es wirkte beſtändig
Undurchdringlichkeit, dies eigne Merkmahl der Cörper,
Andern entgegen, und hemmte die Möglichkeit jeder Bewegung:
Keiner verlieſse den Ort, weil keiner dem andern entwiche.
Aber ſo ſehn wir im Meer, auf unſerm Erdball, und oben
An dem Himmelsgewölbe, ſich vieles, nach mancherlei Richtung,
Und auf mancherlei Art, bewegen, und ſchlieſsen nun alſo:
Wäre kein leerer Raum; ſo hätten einzelne Cörper
Keine Bewegung für ſich, ja wären ſelbſt nicht entſtanden;
Denn das ganze All beſtünd' aus dichter Materie.

b. Freilich halten wir zwar die meiſten Cörper für dichte;
Aber das Auge kann lehren, daſs ſie von lockrer Natur ſind.
Sieh' wie die Feuchtigkeit des Berges Höhlen durchdringet,
Tropfen flieſsen, wie Thränen, von Felſenwänden. Die Speiſen
Flöſsen den Nahrungsſaft durch alle Theile des Cörpers;
Pflanzen wachſen, und treiben, wenns Zeit iſt, Senker; die Wurzel
Saugt den ernährenden Saft, und dieſer vertheilt ſich im Stamme

*) Hier folgen nun ſechs Beweiſe für die Wirklichkeit des leeren Raums.

Und den Zweigen umher. Der Schall durchſtrömet und ſchlüpfet
Ungehindert durch Wänd' und durch verſchloſſene Thüren,
Und die ſchneidende Kälte durchdringt das Mark der Gebeine.
Dieſes wäre durchaus nicht zu erklären, wofern nicht
Ein durchdringbar Leeres ſich in den Cörpern befände.

c. Warum bemerken wir ferner, in Cörpern von einerlei Gröſse
So verſchiednes Gewicht? Denn wär' ein Flocken von Wolle
Und ein Klumpen Blei von einerlei Maſſe; ſo hätten
Sie daſſelbe Gewicht. Nach eigenthümlicher Schwere
Sinken die Cörper zu Boden; dagegen mangelt dem leeren
Raume die Schwerkraft ganz, und folglich enthalten die leichtern,
Obgleich gröſsern, Cörper auch mehrere Zwiſchenräume.
Iſt der Cörper ſchwerer; ſo hat er natürlich mehr Maſſe,
Und auch weniger Raum im innern dichtern Gewebe.
Folglich giebt es, wie dieſe ganz richtigen Schlüſſe beweiſen,
Einen leeren Raum im All der Welten verbreitet.

d. Hierbei muſs ich durchaus erſt einen Einwurf *) beſtreiten,

*) Dies iſt nur der Einwurf gegen Leucipps und Demokrits Behauptung des leeren Raums; von wem er urſprünglich herrührt, iſt unbekannt.

Der der Wahrheit Weg dir könnte verſchlieſsen.
Denn, ſagt man,
Waſſer weicht ja aus vor glatten ſchuppichten Fiſchen,
Auf der flüſſigen Bahn, und in die Stelle des Fiſches
Flieſst das Waſſer zurück; ſo lieſse ſich alſo Bewegung,
Und Veränderung des Orts bei Cörpern dennoch wohl denken,
Wenn auch das All der Welt in allen Räumen erfüllt ſei.
Aber *) der Schluſs beruht auf Vorderſätzen die falſch ſind.
Wohin ſollte ſich wohl das Schuppthier wenden, dies prüfe,
Wenn das Waſſer nicht wich' und wohin ſollte das Waſſer
Weichen, wofern ſich die Fiſch' in ihm nicht rührten und regten?
Alſo giebts entweder gar keine Bewegung der Cörper,
Oder es iſt überall das **Leere** mit Cörpern gemiſchet,
Und iſt ſo der Grund von aller Cörper Bewegung.

e. Höre mich weiter. **Wenn zwei mit breiten Flächen verſeh'ne**
Cörper im Stoſse ſich treffen, und dann, mit eben der Schnellkraft,

*) Dies iſt **Epikurs** Widerlegung. „Sie," ſagt **Tiedemann** (a. a. O. 2. B. S. 370), „haben die Gegner noch jetzt meines Wiſſens nicht beantwortet." Allein da bei der Verſchiedenheit der Dichtigkeit der Materien der Widerſtand ſo klein als man will gedacht werden kann, ja bei flüſſigen Materien derſelbe bis zu o hinab ſinkt, ſo findet dieſer Einwurf des **Epikur** allerdings im Vorhergehenden ſeine Widerlegung, und es iſt gar nicht nöthig, um der Bewegung willen gehäufte leere Räume in der Welt anzunehmen (ſ. 25. ff.).

Von einander prallen; dann muſs im Raume, den vorher
Zwiſchen den Cörpern die Luft erfüllt, ein Leeres entſtehen.
Wenn denn aber auch gleich, auf allen Seiten ganz raſtlos
Luft herzu ſich drängt; ſo wird doch das Leere nicht gänzlich
Und auf einmal erfüllt. Nothwendig muſs ſie zuerſt den
Nächſten Raum einnehmen, und dann die entfernteren alle.

f. Wer mir die Eigenſchaften abprallender Cörper erkläret
Aus der gepreſsten Luft, der irrt, weil dennoch ein Leeres
Iſt, wo keines war, und wieder ein Leeres ſich füllet.
Auch läſst ſich die Luft durchaus nicht alſo verdicken,
Und wofern ſie es könnte, wofern ſie ſich ſelber vermengen,
Ihre Theile zuſammen in einen vereinigen könnte:
Wäre dies ohn' ein Leeres aufs neue zu bilden nicht möglich.
Alſo bedenke dich nur nicht länger; du muſst mir am Ende
Dennoch gezwungen, Freund, es geb' ein Leeres, geſtehen.

Leucipp und Demokrit nahmen die Unendlichkeit des leeren Raums ohne ausdrücklichen Beweis an, von mehrern, vorzüglich dem Ariſtoteles, ward dieſe Unendlichkeit mit nicht geringen Gründen verworfen. Epikur bewies ſie nach Lucretius (a. a. O. I. 968. ff.) ſo:

Denk auf der andern Seit', es ſei das Ganze begrenzet,
Und es liefe nun Jemand bis an die äuſserſte Küſte,

Schöſſe mit aller Kraft dort einen flüchtigen Pfeil ab.
Sprich, was willſt du nun, ſoll (denn eines muſst du von beiden
Dir unweigerlich wählen) der Pfeil, in gegebener Richtung,
Wirklich ins Weit' hinaus entfliehen, oder gefällt dirs
Anzunehmen, es ſei am Ende der Welt ein gewiſſes
Etwas ihm entgegen, und hindr' ihn weiter zu fliegen?
Was du von beiden dir wählſt, wird keine Zuflucht dir gönnen,
Wird dich zwingen vielmehr ein All' ohn' Ende zu glauben.
Denn es ſei ſo ein Etwas der Kraft des Pfeiles entgegen,
Wo der Bogen nicht weiter hinaus ihn zu ſchnellen vermöchte.
Seis, er fiel entweder hier völlig kraftlos zu Boden,
Oder er flöge noch weiter, ſo haſt du nirgends ein Ende.
Denn ich verfolge dich immer, du magſt die Grenze des Weltalls
Stellen, wohin du willſt; ich frage, was wird aus dem Pfeile?
Und die Antwort bleibt: der Pfeil kann nirgends wo haften;
Muſs im unendlichen Raum durch alle Ewigkeit fliegen.

Auch dies, ſagt Tiedemann (a. a. O. S. 370.), haben die Vertheidiger des endlichen Weltganzen, auſser dem kein leerer Raum ſeyn ſoll, noch nicht zu zernichten vermocht. Und das iſt richtig. Er ſelbſt macht einen Verſuch dazu. „Wie, fährt er fort, wenn vermöge der anziehenden Kraft, der Pfeil nicht über die Grenze hinaus fliegen könnte? Kann doch auſser dem Luftkreiſe der Erde kein Cörper aus demſelben Grunde ſich

bewegen." Allein das Beispiel paſst nicht, weil der Grund davon, daſs kein Cörper von der Erde bis über den Dunſtkreis hinausgeſchleudert wird, bloſs darin liegt, daſs es dazu an einer Wurfkraft fehlt, die groſs genug wäre. „Oder, ſagt Tiedemann, wie, wenn wirklicher Raum auſser der Weltgrenze nicht iſt, weil er auf Entfernungen von Cörpern beruht, und auf Daſeyn von Cörpern, um wahrgenommen zu werden; wenn alſo durch des Pfeiles Fortfliegen er erſt wahrgenommen, d. h. zur Wirklichkeit gebracht wird?" Dieſe Erklärung beruhet aber auf Leibnitzens grundloſe Hypotheſe, daſs der Raum eine den Cörpern anklebende Eigenſchaft ſei (ſ. Leibnitz, VII.). Es iſt hier vom abſoluten Raum die Rede, der gemeiniglich für einen wirklichen Gegenſtand gehalten wird. Nur die kritiſche Philoſophie kann daher die Beweiſe des Epikur vernichten. Sie lehrt und beweiſet, daſs der Raum bloſs die unſerm Erkenntniſsvermögen anhängende Form der Erſcheinungen oder möglichen äuſsern Gegenſtände iſt. Dinge beſtimmen wohl als Erſcheinungen den Raum, d. i. ſie machen es, daſs von allen möglichen Prädicaten des Raums (Gröſse und Verhältniſs) dieſe oder jene zur Wirklichkeit gehören (ein Ding da iſt, das einen ſo oder ſo groſsen Raum einnimmt, und die oder die Geſtalt hat); aber umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für ſich beſteht, nicht die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Gröſse und Geſtalt beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts Wirkliches iſt, und folglich auch nicht die Welt begrenzen kann. Es kann alſo wohl ein Raum (er ſei voll oder leer) durch Erſcheinungen, dieſe aber können nicht durch einen leeren Raum auſser demſelben begrenzt werden. Daher kann es auch keine Weltgrenze geben. Denn nimmt man dieſe an, ſo muſs man durchaus einen leeren Raum auſser der Welt annehmen, und ſo ein Unding zu einem wirklichen Gegenſtande machen (C. 459. f. M. I. 517.).

Man will zwar der Consequenz, dafs wenn die Welt dem Raum nach Grenzen hat, das unendliche Leere das Daseyn wirklicher Dinge ihrer Gröfse nach bestimmen müsse, dadurch ausweichen, dafs man sich, um dem Raum aus dem Wege zu gehen, Schranken des Weltganzen, als eines Dinges an sich (einer intelligibeln Welt) denkt. Allein will man den Raum überhaupt weglassen, so fällt die ganze Sinnenwelt weg; die Sinnenwelt aber, wenn sie begrenzt ist, mufs nothwendig in dem unendlichen Leeren liegen (C. 461. M. I. 518.). Aber unbegrenzt kann doch die Welt dem Raume nach auch nicht seyn (s. Antinomie, 3. A. a.); denn da sie den ganzen Raum erfüllt (weil sie sonst im Leeren liegen und von demselben begrenzt seyn müfste) so müfste sie, wenn sie unbegrenzt wäre, unendlich und doch als ein Ganzes vollendet seyn, welches sich widerspricht. Folglich kann die Welt der Ausdehnung nach nicht unbegrenzt seyn. Wir sehen also diejenige Vorstellung von einem absoluten Raum, dafs er als ein an und für sich existirendes Ding müsse gedacht werden, das vor allen Dingen, die es erfüllen (Cörpern), vorhanden sei, macht es gleich unmöglich, uns die Welt als ein begrenztes und als ein unbegrenztes Ganze zu denken. Man kann auch nicht sagen, dafs die vorhergehenden Beweise Advocatenbeweise wären, und auf ein Blendwerk hinaus laufen. Man nennt nehmlich solche Beweise, bei denen die Fehlschlüsse der Gegner benutzt sind, Advocatenbeweise. Sondern jeder dieser Beweise ist aus der Natur der Sache gezogen, und der Vortheil ganz bei Seite gesetzt worden, den die Fehlschlüsse der Dogmatiker geben könnten (C. 458. M. I. 513.) s. Unendlichkeit.

Man kann demnach nicht sagen, die Welt ist dem Raume nach unendlich; denn für die Erfahrung ist eine solche Unendlichkeit unmöglich. Man kann auch nicht sagen, der Fortgang von Wahrneh-

mung zu Wahrnehmung nach allen Gegenden des Raums geht ins Unendliche; denn dieſes ſetzt die unendliche Weltgröſse voraus, welche ein vollendetes Unendliches, d. i. ein unmöglicher Begriff wäre. Man kann aber auch nicht ſagen, die Welt, oder auch jener Fortgang iſt endlich, denn die abſolute Grenze iſt gleichfalls für die Erfahrung unmöglich, weil ſonſt der leere Raum die Grenze derſelben ſeyn, und alſo eine für ſich beſtehende Wirklichkeit und ein Verhältniſs zu allem Wirklichen haben, und ein Gegenſtand der Wahrnehmung ſeyn müſste (C. 548. M. I. 631.). Die Welt iſt ein Inbegriff von Erſcheinungen, die bloſs in der Erfahrung exiſtiren. Der leere Raum iſt alſo eben ſo wenig etwas an ſich ſelbſt, als die Cörper im Raum; nun kann Raum nur dadurch wahrgenommen werden, daſs ihn Cörper erfüllen, die unſere äuſseren Sinne afficiren; alſo iſt der leere Raum kein Gegenſtand der Wahrnehmung, ſondern bloſs die Idee von der abſoluten Abweſenheit aller Materie bei der Anſchauung durch äuſsere Sinne, folglich eine Vorſtellung für die in der Erfahrung kein Gegenſtand vorkommen kann (C. 548. f. M. I. 632.), ſ. Weltgröſse. Alle Grenze des Ausgedehnten iſt alſo im Raume, aber das Ausgedehnte iſt nicht durch den Raum begrenzt. Raum iſt nur in der Sinnenwelt, und durch das ſinnliche Erkenntniſsvermögen auf Veranlaſſung der Afficirung unſrer äuſsern Sinne gegeben; aber die Sinnenwelt iſt nicht gleichſam eine Inſel im Raum, wie die Vernunft ſich dieſelbe als ein Ding an ſich vorſtellen möchte (C. 550.), ſ. Welt.

Auch die Stoiker lehrten, es ſei in der Welt alles voll, und auſser der Welt ein unendlich leerer Raum *). Die Streitigkeiten

*) Ἔξωθεν δε κοσμου περικεχυμενον ειναι το κενον ἀπειρον. *Diogen. Laert. lib. VII. Segm.* 140.

über den Raum schienen erschöpft zu seyn; denn die Geschichte der Philosophie lehrt, daſs man im zweiten Jahrtausend unsrer Zeitrechnung, also nach einem Zwischenraum von tausend Jahren, erst recht wieder anfing, die Fragen über den Raum zur Sprache zu bringen. Der Bischof zu Paris, im Jahr 1228, Wilhelm aus Auvergne, bewies die Abwesenheit alles leeren Raums so: der leere Raum ist entweder theilbar oder nicht theilbar. Im letztern Fall ist alle Bewegung in demselben unmöglich, auch würde er dann fester als alle Cörper seyn. Im erstern Fall muſs er in einem andern Leeren enthalten seyn, weil ein bewegter Raum den Raum durchschneidet, an die Stelle von dessen Theilen tritt, mithin aus seinem Platze ihn vertreibt. Ferner, was nicht Cörper ist, kann der Annäherung und Berührung von Cörpern nicht im Wege seyn; zwei hohle Halbkugeln also müssen sich berühren. Der letztere Schluſs ist nicht genug zur Deutlichkeit ausgebildet; Scotus und lange nachher Descartes (*Princip. philos. P. II. §. 10. sqq.*) haben ihm mehr Licht gegeben (Tiedemann, a. a. O. 4. B. S. 350. f.).

Nach dem Naturlaufe ist zwar, Aristotelischen Grundsätzen gemäſs, kein leerer Raum; aber Gott kann doch, setzten die Scholastiker hinzu, kraft seiner Allmacht ihn hervorbringen. Davon hatten einige strengere Anhänger des Aristotelischen Systems das Gegentheil behauptet, und waren, nach Heinrichs von Gent, der Lehrer der Theologie und Philosophie bei der Sorbonne war, und 1293. starb, Bericht, auf diese Untersuchung dadurch geführt worden, daſs sie angenommen hatten, ohne Ausdehnung und Form könne schlechterdings die Materie nicht existiren; nehmlich darum, weil sonst leerer Raum statt haben müſste, welchen wirklich zu machen selbst die Allmacht nicht hinreiche. Er enthalte einen Widerspruch, und dieser übersteige auch die Allmacht.

Wo ein leerer Raum ist, schlossen sie, da sind die ihn zunächst umgebenden Dinge zugleich neben einander und nicht neben einander; ersteres, sofern der leere Raum nichts, mithin zwischen ihnen nichts ist, d. h. sie einander berühren; letzteres, weil doch der leere Raum zwischen ihnen liegt. Will man hier keinen leeren Raum gelten lassen, so muss man etwas eben so ungereimtes, Bewegung in einem Augenblick annehmen. Heinrich erwidert: Gott kann allerdings leeren Raum darstellen, er darf nur einen Cörper vernichten, so wird, wegen der Unmöglichkeit einer augenblicklichen Bewegung, sogleich das Leere erscheinen. Einen Widerspruch enthält das Leere nicht, es folgt nicht, dass sich Cörper darum berühren, weil zwischen ihnen nichts ist. Duns Scotus bediente sich dennoch jenes Beweises, der im Grunde der mehr ins Licht gesetzte des Wilhelm aus Auvergne ist, wieder.

Dieser Artikel würde noch weitläuftiger werden, wenn wir alle dogmatischen Beweise für oder gegen den leeren Raum anführen wollten. Occam war für den leeren Raum, Galiläus, und sein Nachfolger, Torricelli, haben aber vorzüglich das Leere wieder eingeführt. Gassendi, der grosse Wiederhersteller der Leucippischen Lehre, machte es in seinem Zeitalter zur Mode, und behauptete es unumstösslich bewiesen zu haben. Descartes erklärte sich aber für das Volle, oder gegen den leeren Raum, und trieb die Sache viel weiter, als die Nachfolger des Aristoteles. Denn er behauptete nicht allein, dass es keinen leeren Raum gebe, sondern auch, dass unmöglich einer seyn könne. Der erfüllte Raum schien nun mehr als jemals befestigt zu seyn, als man mit grosser Verwunderung einige Mathematiker der andern Meinung wieder zugethan sah. Huygens erklärte sich für den leeren Raum. Newton nahm ebenfalls diese Partei, und bestritt des Descartes Behauptung

über diesen Punct (*Phil. Nat. Mathem. lib.* 3. *Prop. VI. Corol.* 3.). Allein sein Grund, dafs sonst ein Cörper in der Luft nicht fallen könnte, ist schon im Vorhergehenden dadurch widerlegt worden, dafs die specifische Dichtigkeit der Materie ja ins Unendliche abnehmen, und z. B. im Aether, der dünnesten Materie, unendlich klein seyn kann. Hartzoeker, ein guter Naturforscher und Mathematiker, sahe dies schon ein; denn er suchte das Mittel zwischen dem Descartes und den neuern Anhängern des leeren Raumes zu nehmen. Er behauptete eines Theils, dafs die Bewegung in des Descartes Lehrgebäude unmöglich seyn würde; andern Theils aber wollte er, dafs die Cörper in einer flüssigen Ausdehnung schwimmen und sich bewegen, die kein blofser Raum und keine blofse durchdringliche Ausdehnung sei (Bayle, Art. Leucippus, G.). Locke meinte, wir erlangten den Begriff vom Raum durchs Gesicht und Gefühl (*de l'Entend. liv. II. ch.* 12.) und vertheidigte das Daseyn des leeren Raums (*ch.* 13. §. 21.), aber mit keinen ganz neuen Gründen. Nach Leibnitzens System ist der Raum nichts an sich, sondern etwas den Cörpern Anhängendes; folglich mufste Leibnitz auch den leeren Raum verwerfen.

Reaction,

f. Gegenwirkung.

Real,

realis, reel. Dieses Beiwort giebt man einer Vorstellung, wenn aufser derselben ein Gegenstand vorhanden ist, der dadurch vorgestellt wird. Die Anschauung eines bestimmten Raums z. B. ist real, wenn kein Theil derselben leer (nicht mit Materie erfüllt) ist. Eben so ist auch die Anschauung

einer bestimmten Zeit real, wenn z. B. eine Begebenheit in derselben, irgend eine Veränderung, geschieht, wodurch sie erfüllt ist. Ohne diese Erfüllung sind die Vorstellungen von Raum und Zeit nur die Schemate der Mathematiker, die nur in der Anwendung auf erfüllten Raum und erfüllte Zeit in der Erfahrung real werden. Das unbestimmte Schema eines Triangels des Geometers ist nicht real, aber wohl ist es die Anschauung eines bestimmten Triangels an einer erbaueten Pyramide (C. 214.).

Real definiren, s. Daseyn, 12.

2. Der reale Grund, oder Realgrund, eines Dinges, ist der Grund seines Daseyns (E. 24.). Ein solcher Grund ist nehmlich nicht bloss ein Gedanke, aus dem ich das Ding, z. B. einen andern Gedanken ableite. Dies wäre der logische Grund; sondern er ist noch etwas ausser der Vorstellung vorhandenes, eine wirklich existirende Ursache, die das Ding gewirkt, oder zum Daseyn gebracht hat.

Reales der Gegenstände äusserer Sinne, s. Dynamik.

Kant Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 24. Elem. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 214.

Realisiren,

realiser. Einen Gedanken realisiren heisst, ihn in Erkenntniss eines solchen Gegenstandes, als in dem Gedanken gedacht wird, verwandeln. Wir können z. B. den Gedanken eines frei handelnden Wesens nicht realisiren, d. i. ihn nicht in Erkenntniss eines so handelnden Wesens

verwandeln, weil unter den Ursachen der Dinge, als Erscheinungen, keine Bestimmung der Causalität, die, wie die der Freiheit, schlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann. Wir können hingegen den Gedanken eines rauhen Cörpers realisiren, denn wir finden sogar in der Natur, dass alle Cörper rauhe sind, d. i. einige Theile ihrer Oberfläche über die andern hervorragen, so glatt diese Cörper auch seyn mögen (P. 85.). Realisiren erklärt K. auch durch: Sinn und Bedeutung unterlegen (N. XXIII.); denn erst dann, wenn wir einen solchen Gegenstand in der Wirklichkeit erkennen, von dem wir den Gedanken im Kopfe haben, bekömmt dieser Gedanke Sinn und Bedeutung. Wenn man z. B. die Begriffe und Lehrsätze der Transscendentalphilosophie vorträgt, so werden sie realisirt, wenn man den Sinn und die Bedeutung derselben an den Fällen *in concreto* zeigt, welche die Metaphysik der cörperlichen Natur herbeischafft. Der Geometer aber realisirt die Begriffe, von denen er die Definitionen gegeben hat, wenn er durch Aufgaben und deren Auflösung zeigt, wie die Gegenstände dieser Begriffe construirt werden.

Kant Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 85.

Dess. Met. Anf. der Naturw. Vorr. S. XXIII.

Realismus,

realismus, *realisme*. Die Behauptung, dass gewisse Gegenstände unserer Erkenntniss unabhängig von unsrer Art sie zu erkennen existiren. So ist der Realismus der ästhetischen oder subjectiven Zweckmässigkeit der Natur die Behauptung, dass der Hervorbringung des Schönen eine Idee desselben in der hervorbringenden Ursache, nehmlich ein Zweck zu Gunsten unsrer

Einbildungskraft zum Grunde gelegen habe; ſ. Geſchmack, 11. Der Realismus der Naturzwecke, oder der objectiven Zweckmäſsigkeit, iſt die Behauptung, daſs einige Zweckmäſsigkeit der Natur, nehmlich die in organiſirten Weſen, abſichtlich ſei (U. 322). Wer dieſes behauptet, will ſagen, es iſt in der Natur wirklich ein Ding um des andern willen da, die Urſache des Daſeyns der Dinge hat wirklich die Abſicht gehabt, ein Ding um des andern willen hervorzubringen (U. 322.) ſ. Technik. Dieſer Realismus der objectiven Zweckmäſsigkeit iſt nun entweder der Hylozoismus oder der Theismus, ſ. Trägheit und Theismus. Der critiſche, formale oder transſcendentale, Realismus iſt der Lehrbegriff, daſs alles, was im Raume oder in der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, an ſich ſubſiſtirende Dinge ſind. Das Gegentheil iſt der transſcendentale Idealismus, ſ. Idealismus, 2. Der transſcendentale Realismus ſieht alſo Zeit und Raum als etwas an ſich, unabhängig von unſrer Sinnlichkeit, Gegebenes an. Der transſcendentale Realiſt ſtellt ſich nehmlich äuſsere Erſcheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an ſich ſelbſt vor, die unabhängig von uns und unſrer Sinnlichkeit exiſtiren, alſo auch nach reinen Verſtandesbegriffen auſser uns wären. Dieſer transſcendentale Realiſt iſt es eigentlich, welcher nachher den empiriſchen Idealiſten ſpielt, und die Wirklichkeit aller Gegenſtände der Sinne zweifelhaft findet (1. C. 369.). Der empiriſche Realismus iſt der Lehrbegriff, daſs alles, was in Raum und Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, Materie und die Vorſtellungen des innern Sinnes, als Erſcheinung, eine Wirklichkeit habe, die nicht geſchloſſen werden darf, ſondern unmittelbar wahrgenommen wird. Der empiri-

ſche Realiſt kann es aber nur als transſcendentaler Idealiſt ſeyn, welcher allein behaupten kann, daſs das Daſeyn der äuſsern Gegenſtände eben ſo gewiſs ſei, als das Daſeyn ſeiner innern Vorſtellungen, weil jene auch nur Vorſtellungen ſind, und daher ihr Daſeyn eben ſowohl als das Daſeyn der Gedanken auf dem unmittelbaren Bewuſstſeyn beruhe, ja das Bewuſstſeyn der Gedanken ohne das Beharrliche in den äuſsern Vorſtellungen gar nicht einmal möglich ſeyn würde. Dagegen kommt der transſcendentale Realismus nothwendig in Verlegenheit, und verwandelt ſich endlich in empiriſchen Idealismus. Denn weil der transſcendentale Realiſt die Gegenſtände äuſſerer Sinne für etwas von den Sinnen ſelbſt Unterſchiedenes, und bloſse Erſcheinungen für ſelbſtſtändige Weſen anſieht, die ſich auſser uns befinden; ſo iſt es freilich nicht gewiſs, daſs darum die Gegenſtände wirklich exiſtiren, die ſeinen Vorſtellungen correſpondiren, weil er ſich dieſer Vorſtellungen von ihnen bewuſst iſt, und dieſe ſeine Vorſtellungen als ſolche exiſtiren. Der empiriſche Realiſt hingegen erkennt die äuſsern Dinge, die Materie nehmlich, in allen ihren Geſtalten und Veränderungen, für nichts als bloſse Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen in uns, folglich iſt es ihm gewiſs, daſs ſie als ſolche wirklich ſind, da er ſich dieſer Wirklichkeit ſeiner Vorſtellungen unmittelbar bewuſst iſt (1. C. 371. f.). Daher ſind auch alle dem empiriſchen Idealismus anhängende Pſychologen transſcendentale Realiſten. Sie verfahren auch ganz conſequent, wenn ſie dem empiriſchen Idealismus groſse Wichtigkeit zugeſtehen; denn bei dem transſcendentalen Realismus iſt wider ihn keine Hülfe für die menſchliche Vernunft (1. C. 372.).

Kant Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 369. ff.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. Th. II. §. 72. S. 322.

Realität,

Sachheit, transſcendentale Bejahung, transſcendentale Poſition, *realitas*, *réalité*. Es giebt Urtheile, welche bejahende genannt werden, in welchen das Subject unter der Sphäre des Prädicats gedacht wird (C. 97. L. 160.). Hat nehmlich ein Urtheil die Qualität im Art. Function, 8. ſo heiſst daſſelbe bejahend. Dieſe Verknüpfung eines Prädicats mit ſeinem Subject durch Bejahung iſt die logiſche Realität des Subjects. Sie betrifft nicht eine Sache, ſondern den Begriff im Subject. Ein ſolches Urtheil iſt z. B. ein Stein iſt ſchwer. Die Realität betrifft hier bloſs den Begriff, daſs nehmlich eine Sphäre angegeben wird, die Schwere, in die das Subject, Stein, geſetzt wird. Aber daraus folgt noch nicht, daſs, auſserdem, daſs wir uns die Steine als ſchwer denken, ſie auch in der Natur wirklich ſchwer ſind.

2. Im bejahenden Urtheil wird das Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden, der durch das Wort iſt ausgedrückt wird, und der das Urtheil eigentlich zu einem bejahenden macht. Und dieſer Begriff iſt der der Realität, das Bindewörtchen (die Copula) iſt drückt nehmlich die wirkliche Unterordnung des Subjects unter das Prädicat aus. Der Stein iſt ſchwer, und nicht, er iſt nicht ſchwer; durch das letztere Urtheil würde dem Stein keine Realität beigelegt, denn es würde nichts von ihm ausgeſagt, ſondern bloſs angezeigt, daſs er unter eine gewiſſe Sphäre nicht gehöre. Und ſo nennt man dann auch den Begriff, unter deſſen Sphäre das Subject gehört, eine Realität dieſes Subjects. In dieſem Begriff der Realität laſſen ſich aber eigentlich keine Merkmahle weiter unterſcheiden, es iſt allen

Künſten der Logik unmöglich, ihn zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen, die in ihm gedacht würden, aufzulöſen. Kant ſagt daher: **Realität** kann man (im Gegenſatze mit der **Negation**) nur alsdann erklären, wenn man ſich eine Zeit (als dem Inbegriff von allem **Seyn**) gedenkt, die womit erfüllt iſt (C. 300.). Dies iſt nun die **Realität als Erſcheinung** oder in der Natur (*realitas phaenomenon*), d. i. es iſt in derſelben ſchon etwas aus der Sinnlichkeit, nehmlich die Zeit, und die Erklärung wäre alſo nicht bloſs aus dem reinen Verſtande geſchöpft (C. 209.). **Baumgarten** (Metaphyſik, §. 31.) ſagt zwar: **eine wahrhaftig bejahende Beſtimmung** iſt eine **Realität**. Und dieſe Erklärung muſs man gelten laſſen. Allein ſie ſagt doch weiter nichts, als: **Realität** iſt ein ſolches Prädicat, durch welches dem Subject in der That eine Beſtimmung beigelegt wird. Nun ſtöſst uns aber die Frage auf: kommt das, wovon die Beſtimmung den Begriff enthält, auch **auſser** dem Verſtande **der Sache ſelbſt** zu? Obige Baumgartenſche Erklärung iſt alſo nur **logiſch** und nicht **metaphyſiſch**, und man kann aus derſelben nicht ſehen, ob es auch Objecte für den Begriff der **Realität** giebt. Es iſt die Realität im Urtheil, aber nicht die in der beurtheilten Sache, alſo die **logiſche**. Wir ſehen hieraus, der Begriff der **Realität** dient zum Verknüpfen in einem Urtheil, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt zu den bejahenden Urtheilen nothwendig und unentbehrlich, ohne ihn könnten wir uns keinen ſolchen Begriff denken, in deſſen Sphäre ein Subject gehörte, und dieſes Unterordnen ſelbſt nicht denken, er iſt der Begriff, der dieſer Art der Verknüpfung, welche man das **poſitive Prädiciren** oder das **Bejahen** im Urtheilen nennen kann, zum Grunde liegt; alſo muſs die Anlage dazu im Verſtande ſelbſt liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht

für das Denken zufällig ſeyn; was aber nothwendig iſt, das muſs *a priori* ſeyn, und aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen. Dazu kömmt, daſs die Verknüpfung zu einem bejahenden Urtheil mit Nothwendigkeit verbunden iſt. Wenn ich ſage, das Waſſer iſt flüſſig, ſo mache ich dieſe bejahende Verknüpfung nicht bloſs für mich, ſubjectiv, ſondern für Jedermann gültig, objectiv; dieſes bejahende Urtheil muſs mir Jedermann, als ſolches, zugeben. Ein ſolcher einfache, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehende Begriff, der eine eigene Art der Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject macht, heiſst eine Kategorie, oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Realität eine ſolche Kategorie (C. 106.), ſ. Erfahrungsurtheil, 11. B. 2.

3. Aber eben dieſelbe ſelbſtthätige Kraftäuſserung (Function) des Verſtandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer einzigen Vorſtellung verknüpft werden, macht auch, daſs alle aus den einzelnen Eindrücken entſtehende Empfindungen, oder auch die mannichfaltigen reinen ſinnlichen Vorſtellungen zu Einer einzigen Vorſtellung mit einander verknüpft werden, welche die Anſchauung heiſst, ſ. Anſchauung. Wenn z. B. das Waſſer unſre Sinne mit ſeiner Flüſſigkeit afficirt, ſo bringt derſelbe Verſtand, der die logiſche Form eines bejahenden Urtheils zu Stande bringt, durch den Begriff der Realität auch einen transſcendentalen Inhalt in die Anſchauung des flüſſigen Waſſers, d. h. bringt die verknüpfende einfache Vorſtellung der Realität des flüſſigen Waſſers aus ſich ſelbſt hervor, indem er alles, was zur Empfindung der Flüſſigkeit des Waſſers gehört, in die Einheit dieſer Empfindung, d. h. in den Begriff der Realität des Waſſers als eines Flüſſigen vereinigt. Dieſes letzte thut der

Verſtand nehmlich durch dieſelbe Handlung, durch welche er das bejahende Urtheil hervorbringt. Diejenige Operation des Verſtandes, wodurch er das Mannigfaltige der Anſchauung in die Einheit zuſammenfaſst, durch welche der Gegenſtand derſelben in einer realen Beſchaffenheit erkannt wird, z. B. der Menſch in den Realitäten der Vernunft, der Thierheit, der Subſtanzialität u. ſ. w.; und diejenige, durch welche zwei Begriffe zu der Einheit verbunden werden, daſs der eine (das Subject) als unter der Sphäre des andern (des Prädicats) enthalten gedacht werden, iſt eine und dieſelbe Operation des Verſtandes. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs jene Realität die eines Gegenſtandes iſt, und alſo den Namen der ſynthetiſchen oder transſcendentalen Einheit verdient; dagegen die andere nur die Realität, d. i. das bloſse bejahende Prädicat, in einem Urtheile iſt, und folglich ihr nur der Name einer analytiſchen oder logiſchen Einheit gebührt (C. 104. f.).

4. Soll nun in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Realität erkannt werden, das heiſst, ſoll es die Realität eines Gegenſtandes und nicht bloſs das bejahende Prädicat eines Begriffs ſeyn; ſo muſs

a. eine Qualität vorgeſtellt werden, die für eine Realität erkannt werden ſoll;

b. Da dieſe Qualität nicht bloſs als Begriff ſoll erkannt werden, ſo muſs eine vermittelnde Vorſtellung ſtatt finden, durch welche dieſe Qualität eines Objects vom bloſsen bejahenden Prädicat eines Begriffs unterſchieden werden kann.

Dieſe vermittelnde Vorſtellung iſt das, was Kant das transſcendentale Schema, hier der Realität, nennt. Dieſes findet man nun weiter erörtert im Art. Empfindung, 4. ff. (M. I. 201.). Man ſiehet aber aus den dortigen Erörterungen, daſs wir die Kategorie der Realität zur Erkenntniſs nur von ſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen können, d. i. von ſolchen, die in der Zeit empfunden werden. Es kann aber auch keinen ſinnlichen Gegenſtand geben, der nicht Realitäten hätte. S. Erfahrung, 6. u. Erfahrungsurtheil, 18.

5. Man nennt, indem man ſich die Realitäten eines Gegenſtandes, oder das, was ſie zu einem wirklichen Gegenſtande macht, die Materie deſſelben abgeſondert, gleichſam als könnte es wie eine Subſtanz für ſich ſubſiſtiren, kurz als logiſche Subſtanz oder Subject vorſtellt, auch das Reale. Von dieſem Realen iſt es nun ein Grundſatz des Verſtandes, daſs es intenſive Gröſse oder einen Grad habe. S. Empfindung, 5. ff. Kant nennt dieſen Grundſatz den der Anticipation, und er hat wirklich einen groſsen Einfluſs, Wahrnehmungen vorher zu beſtimmen, und ſogar den Mangel derſelben inſofern zu ergänzen, daſs er allen falſchen Schlüſſen, die aus dieſem Mangel gezogen werden könnten, den Riegel vorſchiebt, welches ich hier kürzlich zeigen will (C. 213. M. I. 251.).

6. Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwiſchen dem und dem Garnichtsſeyn (Negation) eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade ſtatt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen beſtimmten Grad der Empfänglichkeit (Receptivität) der Empfindungen haben muſs; ſo kann der gänzliche Mangel alles Realen in der Erſcheinung (daſs gar nichts vorhanden ſei) nicht durch Wahrnehmung bewieſen werden. Daraus, daſs es für uns unmöglich iſt, das Daſeyn des Aethers oder Wärmeſtoffs aus der Erfahrung kennen zu lernen, weil weder unſer

Geſicht noch unſer Gefühl ſcharf genug iſt, ihn wahrzunehmen, folgt nicht, daſs es keinen gebe. Wir können nehmlich bloſs wahrnehmen, daſs etwas da ſei, weil es unſern Sinn afficirt. Wenn aber unſer Sinn nicht afficirt wird, ſo nehmen wir nicht etwa Nichts wahr, ſondern wir nehmen bloſs nicht wahr. Nichts afficirt den Sinn nicht, und kann alſo nicht wahrgenommen werden; daraus aber, daſs wir nicht wahrnehmen, folgt nicht, durch irgend einen Schluſs, daſs nichts vorhanden ſei. Folglich kann nie wahrgenommen, und alſo auch nicht aus der Erfahrung, weder vermittelſt der Sinne, noch des Verſtandes und der Vernunft, erkannt und bewieſen werden, daſs es einen leeren Raum oder eine leere Zeit gebe (M. I. 252.).

Der gänzliche Mangel des Realen in der ſinnlichen Anſchauung kann

a. nicht ſelbſt wahrgenommen werden, weil Nichts nicht den Sinn afficirt;

b. aus keiner einzigen Erſcheinung und dem Unterſchiede des Grades ihrer Realität gefolgert werden; weil es unendlich verſchiedene und kleine Grade der Realität geben, und der vorhandene Grad zu klein ſeyn kann für die Receptivität unſrer Sinne;

c. darf auch der Mangel alles Realen niemals zur Erklärung der Realität angenommen werden; denn wenn auch kein Theil des beſtimmten Raums oder einer beſtimmten Zeit leer iſt, ſo hindert das doch nicht etwa die Bewegung oder andere Phänomene, weil der Grad der Erfüllung der Räume unendlich verſchieden ſeyn und ſich dem Leeren unendlich nähern kann, ohne daſs darum doch wirklich ein Leeres (Nichts, oder eine Lücke in dem Zuſammenhange des Realen) ſtatt findet (C. 214.).

7. Man findet dieses in Ansehung der Materie im Raum, welche das Reale der äussern Erscheinungen (Cörper) ist, weiter aus einander gesetzt im Art. Raum, 25. Beinahe alle Naturlehrer vor Kant schlossen nehmlich daraus, dass sie einen grossen Unterschied der Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (z. B. in zwei Stücken Gold und Blei von vollkommen gleichem Umfange, dadurch, dass das Gold viel schwerer als das Blei ist; oder wenn Wasser und Quecksilber von gleicher Menge dem Umfange nach soll in Bewegung gesetzt werden, dadurch, dass das Quecksilber mehr als das Wasser widersteht) wahrnahmen, diese Materien müssten leere Zwischenräume enthalten, auf denen der Unterschied der Quantität der Materie beruhe (z. B. Gold weniger als Blei, Quecksilber weniger als Wasser). Allein diese grösstentheils mathematischen und mechanischen Naturforscher gründeten ihren Schluss lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, und wollten doch alle Metaphysik vermeiden und bloss auf physischen Gründen ihre Lehren erbauen. Sie nahmen nehmlich bei ihrer Hypothese an, dass das Reale im Raum (die Materie, die sich durch Undurchdringlichkeit und Gewicht den Sinnen zeigt) sich bloss der Menge (extensiven Grösse) nach unterscheide, übrigens aber (der intensiven Grösse nach) allerwärts einerlei sei. In der Erfahrung konnten sie zu dieser Voraussetzung keinen Grund haben; also nahmen sie dieses als einen Grundsatz *a priori* an; folglich ist ihre Behauptung metaphysisch. Kant setzte zuerst dieser Hypothese eine transscendentale oder aus dem Erkenntnissvermögen selbst hergenommene Vorstellung entgegen, mit der er in der Critik der reinen Vern. nicht einmal den Unterschied in der Erfüllung der Räume oder die specifische Verschiedenheit der Materie erklären wollte. Er wollte damals nur zeigen, es sei gar nicht nothwendig, sich den specifischen Unterschied der

Dichtigkeit der Materien durch Beimischung leerer Räume zu denken. Seine Behauptung hatte also wenigstens das Verdienst, den Verstand in Freiheit zu setzen, sich jenen specifischen Unterschied auch auf andere Art zu denken. Obgleich nehmlich gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt seyn können, so dass in diesen Räumen kein Zwischenraum zu finden ist, in welchem nicht Materie gegenwärtig wäre; so hat doch jedes Reale bei derselben Qualität ihren Grad (des Gewichts oder des Widerstandes) welcher ohne Verminderung der extensiven Grösse, oder Menge der Ausdehnung nach, ins Unendliche kleiner seyn kann. So kann z. B. Wärme (und auf gleiche Weise jede andere Realität in der Erscheinung) in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts desto weniger den ganzen Raum mit diesen kleineren Graden erfüllen. Kants Absicht bei dieser Behauptung war, in der Crit. der reinen Vern. nur, aus dem Grundsatze des reinen Verstandes, dass alles Reale einen Grad habe, darzuthun, dass man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich annehme, und durch einen Grundsatz des Verstandes *a priori* in der Erfahrungsnaturlehre behaupte (C. 215. f. M. I. 253.). In den metaphys. Anfangsgr. der Naturl. hat Kant dieses weiter ausgeführt, und gezeigt, dass die Hypothese von den leeren Zwischenräumen gar nicht statt finden könne, weil sie vier Absoluta in die Natur einführe, in der doch alles relativ und nichts absolut ist. S. Raum, 25.

8. Dass man auf diese Art etwas über die Wahrnehmung vorausbestimmen kann, hat gleichwohl für einen Nachforscher, der der Betrachtungen über das menschliche Erkenntniss gewohnt, und dadurch behutsam geworden ist, immer Etwas Auffallendes an sich. Es erregt nehmlich einiges Bedenken, dass der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, von der Möglichkeit des

innern Unterschiedes der Empfindung vorher bestimmen kann. Es ist also eine der Auflösung nicht unwürdige Frage: wie kann der Verstand synthetisch *a priori* über das, was in den Erscheinungen bloss empirisch ist, absprechen (C. 217. M. I. 254.)?

9. Die Beschaffenheit (Qualität) einer Empfindung, die durch Eindruck auf den Sinn entsteht, kann man jederzeit bloss aus der Erfahrung kennen lernen, sie kann *a priori* gar nicht vorgestellt werden, z. B. wie eine Farbe aussieht, wie eine Speise schmeckt, eine Blume riecht u. s. w. Aber das Reale, was der Empfindung überhaupt correspondirt, bedeutet nichts als die Verknüpfung (Synthesis) in einem empirischen Bewusstseyn überhaupt. Es stellet nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Seyn bedeutet, es ist etwas im Bewusstseyn durch Afficirung des Sinnes. Nun kann das empirische Bewusstseyn von Null, oder da an, wo man sich gar nichts bewusst ist, bis zu jedem Grade erhöhet werden, und folglich muss auch die Empfindung oder die Materie des empirischen Bewusstseyns, d. h. im Begriff, das Reale, diesem Gesetz unterworfen seyn, oder jeden möglichen Grad haben können. Eine erleuchtete Fläche z. B. von einer gewissen Ausdehnung, muss eine so grosse Empfindung erregen, als ein gewisses Aggregat von vielen andern minder erleuchteten zusammen (M. I. 255.). Man kann also von der extensiven Grösse der Erscheinung gänzlich abstrahiren, und sich doch an der blossen Empfindung, z. B. des starken oder schwachen Geruchs einer Blume, in einem Moment, eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empirischen Bewusstseyn vorstellen; d. h. bei dem Geruch der Blume z. B. sehe ich nicht auf Ausdehnung, etwa welchen Raum ihr Geruch anfüllt, wie weit sie riecht, sondern auf den Eindruck des Augenblicks auf den Ge-

ruchssinn. Da kann ich mir nun vorstellen, dass die Blume gar nicht riecht, aber auch von da an eine endlose Menge geringere Grade des Geruchs, bis zu dem Grad, den sie wirklich hat. Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur *a posteriori* *) gegeben; aber die Eigenschaft, dass sie einen Grad haben, kann *a priori* erkannt werden, s. Erkenntniss *a posteriori* und *a priori*, und Qualität (C. 217. f.). S. über Realität auch Ding, 2. α.; Bestimmung, 3, g. h.; Ideal, transscendentales; Möglichkeit, 13.; Widerstreit und Bejahung.

10. Von der Realität, einer Kategorie der Qualität, muss man die objective Realität des Begriffs oder die Möglichkeit seines Gegenstandes (U. 330.), d. h. dass der Begriff wirklich für Dinge gilt (E. 17.), und die objective Realität, d. i. die Existenz, des Gegenstandes, als Kategorien der Modalität wohl unterscheiden, s. Bedeutung, Möglichkeit, 8. und Geschmack, S. 912. auch Vernunftbegriff. Subjective Realität einer Vorstellung ist ebenfalls die Existenz derselben als Modification des Gemüths oder die Möglichkeit einer reinen Anschauung für den Begriff. So hat die Zeit subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr (C. 53.). Weil aber die reinen Anschauungen für die Erfahrungsgegenstände *a priori* objectiv sind, so sagt man auch die mathematischen Begriffe haben ihre objective Realität in der Construction *a priori*, oder den reinen Anschauungen; diese finden aber selbst ihre objective Realität darin, dass sie für die Erfahrungsgegenstände nothwendig und allgemeingültig sind (C. 242.).

*) A priori, in der Critik, ist ein Druckfehler.

11. Die Realität als Qualität ist der Negation, als Modalität, der Idealität entgegengesetzt. S. Gültigkeit und Objectiv. In dieser letztern Bedeutung heisst Realität die Art, wie Gegenstände nach dem Lehrbegriff irgend eines Realismus beurtheilt werden. So wäre die transscendentale Realität der Gegenstände der Sinne die Art der Beurtheilung derselben, dass ein sinnliches Ding als solches auch dann noch etwas sei, wenn wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, z. B. dass der Raum und die Zeit an sich selbst etwas sind, sowohl als in der Erfahrung. Kant lehrt das Gegentheil hiervon, nehmlich die Realität, d. i. objective Gültigkeit, des Raums und der Zeit in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann; das ist die empirische Realität, welche darin bestehet, dass ein Gegenstand in der Erfahrung Etwas, und nicht blosse Einbildung, ist (C. 44.). Die transscendentale Realität kann auch die absolute Realität genannt werden, d. h. diejenige, welche von aller Bedingung unabhängig ist. Eine solche hat Raum und Zeit nicht, weil sie, als Objecte, in der Form unsrer sinnlichen Anschauung gegründet sind, und folglich den Dingen nicht schlechthin, sondern durch die Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens, als Bedingung oder Eigenschaft anhängen (C. 52.).

12. Praktische Realität oder objective Realität im praktischen Gebrauch ist die wirkliche Anwendung, die sich in Concreto, an Gegenständen der Sinne, in Gesinnungen und Maximen von einem Begriff darstellen läst; oder, dass eine dem Begriff gemässe Wirkung möglich ist (U. 436.). So ist der Begriff der empirisch-unbedingten Causalität theoretisch leer, d. h. eine Ursache, die selbst keine Ursache weiter hat, wie man sich z. B. eine Ursache, die aus freiem

Willen handelt, alſo eine moraliſch wirkende Urſache, denken muſs, iſt in Anſehung der Gegenſtände der Sinne ohne alle Bedeutung und gänzlich unbrauchbar, etwas dadurch zu erkennen und daraus zu erklären. Es giebt gar keine Anſchauung für dieſen Begriff, und es entſpringt alſo daraus der gegründete Verdacht, daſs es ein leerer und bloſs eingebildeter Begriff ſei, wenn man ihn für den Begriff eines wirklich vorhandenen Gegenſtandes anſieht. Allein dieſer Begriff iſt doch logiſch möglich, denn er enthält keinen innern Widerſpruch und widerſtreitet auch nicht der Naturnothwendigkeit, ſ. Freiheit, 26. Aber dieſer Begriff bekommt auch an dem moraliſchen Geſetz Bedeutung, denn dieſes fordert ein von aller Einwirkung andrer Urſachen auf unſre Geſinnung, unſre Maximen und unſern Willen unabhängiges, d. i. abſolutes Handeln bloſs um des Geſetzes willen; folglich muſs dies für uns möglich ſeyn, und unſerm Willen die Unabhängigkeit von Naturnothwendigkeit beim Handeln beiwohnen. Daher müſſen wir nun unſern Willen als ein Noumen (Ding an ſich, das nicht zur Sinnenwelt gehört) betrachten, und dieſes berechtigt uns zur Anwendung des Begriffs der Cauſalität auf ein Noumen, freilich nur in praktiſcher Abſicht, d. i. zum Handeln, denn die Möglichkeit einer ſolchen überſinnlichen Cauſalität erkennen wir dadurch nicht (P. 98. f. M. II., 242.). Wir werden alſo durch das moraliſche Geſetz darauf hingewieſen, daſs der Begriff einer empiriſch unbedingten Realität ein Object habe, ohne doch, wie ſich dieſer Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können. Das iſt alſo noch nicht Erkenntniſs eines ſolchen Objects; denn man kann dadurch gar nichts über daſſelbe ſynthetiſch urtheilen, noch die Anwendung deſſelben theoretiſch beſtimmen, mithin von ihm gar keinen theoretiſchen Gebrauch der Vernunft machen, ſ. Freiheit, 42. f. und Kategorie, 64. ff.

13. Subjectiv-praktische Realität heifst, es liegt in uns selbst, dafs wir nach einer gewissen Idee handeln sollen, und, der Moralität nach, nicht davon abweichen dürfen (U. 429.), s. Moraltheologie, S. 371. S. übrigens auch den Art. Synthetisches Urtheil.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Thl. §. 3. S. 44—§. 6. S. 52. II. Th. I. A. I. B. I. H. II. Abschn. §. 9. S. 97. — III. Abschn. §. 10. S. 104. ff. — II. B. I. A. II. H. III. Abschn. S. 214. ff. — II. B. III. H. S. 300.

Dess. Crit. d. pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 98. f.

Dess. Crit. d. Urtheilskr. §. 88. S. 429. 436.

Dess. Logik. §. 22. S. 160.

Realwesen,

s. Wesen.

Rebellion,

Aufruhr *), Aufstand, Empörung, ἀποστασις, στασις, *rebellio*, *rebellium*, *seditio*, *insurrectio*, *rebellion*, *sédition*, *insurrection*, *soulèvement*. Der Aufstand (*seditio*) ist der Widerstand des Volks wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats; der Aufruhr oder die Rebellion hingegen ist die Erregung eines solchen Widerstandes. Die Naturrechtslehrer haben sich in Ansehung des Widerstandes wider den Souverain in zwei Parteien getheilt, die eine Partei behauptet einen unbedingten

*) Esr, 4, 19.

Nichtwiderſtand, die andere einen bedingten Widerſtand. Die letztern irren. Denn es giebt kein Recht *) des Aufſtandes, d. h. er kann nie rechtmäſsig ſeyn; denn ein rechtlicher Zuſtand iſt nur durch Unterwerfung unter den allgemeinen geſetzgebenden Willen des Oberhaupts des Staats möglich; alſo hebt der Widerſtand gegen denſelben den rechtlichen Zuſtand auf, und kann daher nicht rechtmäſsig ſeyn. Folglich kann die Erregung eines ſolchen Aufſtandes, oder die Rebellion noch weniger rechtmäſsig ſeyn. Iſt das geſetzgebende Oberhaupt des Staats gar eine einzelne Perſon (ein Monarch), ſo iſt Aufſtand und Aufruhr gegen ihn, unter dem Vorwand, er miſsbrauche ſeine Gewalt, ſei ein Tyrann, oder gar die Vergreifung an ſeiner Perſon, ja an ſeinem Leben (*monarchomachismus ſub ſpecie tyrannicidii*) am allerwenigſten rechtmäſsig; denn damit wird der rechtliche Zuſtand mit einemmale aufgehoben. **). Der geringſte Verſuch hierzu iſt Hochverrath (*proditio eminens*), und der Verräther dieſer Art kann als einer, der ſein Vaterland umzubringen verſucht (*parricida*) nicht minder, als mit dem Tode beſtraft werden (K. 176.).

*) Barbeyracs Erklärung (*Le droit de la nature et des gens par Pufendorf liv.* 1. *ch.* 1. §. *VIII. n.* 4.) Rebellion ſei, wenn die Unterthanen die Waffen ungerechter Weiſe gegen den Souverain ergreifen, iſt folglich falſch; weil es keinen Fall giebt, wo ſie gerechter Weiſe die Waffen ergreifen dürften. Ein ſolches eingebildetes Recht hatten die Bürger von Creta, wenn der Magiſtrat ſeine Gewalt miſsbrauchte, und gegen die Geſetze verfuhr. Es war dem Volk in dieſem Fall erlaubt, die ſchuldigen Magiſtratsperſonen fortzujagen, und andere an ihre Stelle zu ſetzen.

**) Grotius (*De jure belli et pacis lib.* 1. *c.* 4. §. *I.* 3.) ſagt daher ſchon: wenn der Souverain etwas gegen das natürliche Recht oder Gottes Gebot verordne, ſo dürfe man zwar nicht gehorchen; allein wenn man deswegen gemiſshandelt werde, daſs man in dieſem Fall den Gehorſam verweigere, ſo müſſe man es dulden und nicht der Gewalt Gewalt entgegenſetzen.

2. Der Grund, aus welchem das Volk verpflichtet ist, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen, Missbrauch der obersten Gewalt zu ertragen, ist: dass der Aufstand niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend, gedacht werden muss. Denn um zum Aufstande befugt zu seyn, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden seyn, welches ihn erlaubte; dann enthielte aber die oberste Gesetzgebung eine Bestimmung in sich, nach welcher sie nicht die oberste, sondern das Volk, als Unterthan, der Souverain über den wäre, dem es doch unterthänig ist; welches sich widerspricht. Auch fällt der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverain Richter seyn sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen), wo sich dann zeigt, dass es das Volk in seiner eigenen Sache seyn will, und folglich widerrechtlich handelt. Sein Widerstand ist also das höchste Unrecht, weil er das Recht von Grund aus zu vernichten trachtet (K. 176. f.).

3. Unter allen Gräueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr, ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das ärgste. Denn man kann sich vorstellen, sie geschehe aus Furcht, der Monarch könne einst sich wieder ermannen und die Aufrührer die verdiente Strafe fühlen lassen, und sei also bloss eine Verfügung der Selbsterhaltung. Die formale Hinrichtung ist es, z. B. die Carls I. *) und Ludwigs XVI. **), die man als ein Verbrechen

*) König von England, der im Jahr 1649 enthauptet wurde, nach dem Urtheile eines seynsollenden Gerichtshofes.

**) Bergk (Briefe über Kants Rechtslehre, 23. Br. S. 212.) meint, K. scheine sich bei diesem Beispiel nicht erinnert zu haben, dass Ludwig XVI. nicht mehr Souverain war, als man ihn

anſieht, was ewig bleibt und nie ausgetilgt werden kann (*crimen immortale*, *inexpiabile*). Der Grund iſt, daſs der Mord nur als Ausnahme von der Handlungsregel deſſen, der ſich dieſe Ausnahme zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Principien des Verhältniſſes zwiſchen Souverain und Volk (dieſes, was ſein Daſeyn nur der Geſetzgebung des erſtern zu verdanken hat, zum Herrſcher über jenen zu machen) gedacht werden muſs. Man hat alſo Urſache anzunehmen, daſs die Zuſtimmung zu ſolchen Hinrichtungen denſelben nur den Anſtrich eines rechtlichen Verfahrens (dergleichen der Mord nicht haben würde) geben ſoll, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine ſolche Anmaſsung des Volks noch ärger iſt, als ſelbſt der Mord, indem dieſe Anmaſsung einen Grundſatz enthält, der ſelbſt die Wiedererzeugung eines umgeſtürzten Staats unmöglich machen müſste (K. 177. *) ff.). S. Politik, 5.

Kant met. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. 1. Abſchn. §. 49. Allg. Anm. A. S. 176. ff.

Receptivität,

ſ. Logik, 1. a. f. und Raum, 8.

vor Gericht ſtellte, weil er die geſetzgebende Gewalt nicht mehr beſaſs, ſondern daſs es die Nationalverſammlung war. Allein Ludwig wurde doch wegen des Miſsbrauchs ſeiner Souverainetät und folglich als Souverain vor Gericht geſtellt, und folglich als ſolcher verurtheilt und hingerichtet.

Erklärung

der

im Texte und im Regiſter gebrauchten Buchſtaben.

L bedeutet Kants Logik.

S. bedeutet: Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von I. Kant. Herausgegeben von Fr. Th. Rink. Königsberg. 1800. 8.

Die Figuren auf den Kupfertafeln gehören

Fig. 7.	zu	IV. B	Seite 804	
— 10.			794	
— 19.		III. B.	687	IV. B. 787.
— 45.			689	
— 46.			689	
— 47.			690	
— 48.			695	
— 49.			697, 701	
— 50.			698	
— 51.			702	
— 52.			705	
— 53.			706	
— 54.		IV. B.	61	
— 55.			64	
— 56.			397	
— 57.			573	
— 58.			808	
— 59.			801 f.	
— 60.			802	
— 61.			778	
— 62.			781	
— 63.			783	
— 64.			829 *)	

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
. 3,	. 520. 522.
. 122,	. 245. f.
. 135,	. 308.
. 154,	. 306.
. 160,	. 383.
. 194,	. 633.
. 195,	. 634.
. 196,	. 634.
. 198,	. 633,
. 208,	. 311.
. 210,	. 383.
. 211, f.	. 384.
. 212,	. 384.
. 213,	. 385.
. 213, f.	. 386.
. 216,	. 384. 386.

B. II.	W.
. 575,	. 44.
. 576,	. 43.

C.	W.
. XIV, f.	. 263. 265.
. XV, ff.	. 267. ff.
. XVIII, ff.	. 271.
. XXII, ff.	. 274.
. XXIV, ff.	. 277.
. XXXIV,	. 277.
. I. A. V. 2,	. 265. 267.
. . . . 15, *)	. 292.
. 3, f.	. 287.
. 7, ff.	. 364. 405.
. 8,	. 405.
. 10,	. 682.
. 11,	. 684.
. 12,	. 685.
. 1 A. 14.	. 274.
. 14,	. 133.
. 17,	. 425.
. 18,	. 266.
. 21, *)	. 424.
. 34,	. 58.
. 44,	. 771. 868.
. 45,	. 772.
. 46,	. 388.
. 52,	. 868.
. 53,	. 867.
. 64,	. 451. b.
. 74, ff.	. 18. 21.
. 75,	. 19.
. 76,	. 16. 19.
. 79, f.	. 20. 22. 353. f.
. 81,	. 22.
. 82,	. 251. 255.
. 83,	. 106. *) 257.
. 87, f.	. 25. 27.
. 89,	. 28.
. 90,	. 28.
. 91,	. 28.
. 92,	. 28.
. 97,	. 858.

C.	W.
. 100,	. 324. 437.
. 101,	. 324. 349.
. 104, f.	. 328. 441. 861.
. 106,	. 6. 327. 440. 734. 860.
. 111,	. 6.
. 123,	. 451. b.
. 127, f.	. 445. *)
. 136, *)	. 770.
. 165,	. 394. 400.
. 168,	. 438.
. 169, f.	. 438.
. 170, f.	. 29 f.
. 171,	. 30.
. 173,	. 629.
. 174,	. 31.
. 182,	. 738.
. 184,	. 332. 441.
. 186,	. 442.
. 193,	. 31.
. 199,	. 162. 166.
. 200,	. 165.
. 201, *)	. 166.
. 207, f.	. 736.
. 209,	. 859.
. 211,	. 11.
. 213,	. 862.
. 214,	. 854. 863.
. 215, f.	. 865.
. 217,	. 866. 735.
. 218,	. 735.
. 219,	. 388.
. 221,	. 39. 166.
. 232,	. 458.
. 242,	. 867.
. 263,	. 395.
. 266,	. 315. ff. 318. 422.
. 267, f.	. 334.
. 268, f.	. 337.
. 269, f.	. 338.
. 279,	. 457.
. 280,	. 421.
. 281,	. 11. 39. 458. 459.
. 282,	. 341. 459.

C.	W.
. 284, f.	. 342.
. 285, f.	. 320. 664.
. 286,	. 322.
. 287,	. 341. 664.
. 300,	. 739. 859.
. 302,	. 326. 336. 439.
. 307,	. 448.
. 308, f.	. 449.
. 311,	. 451.
. 312,	. 451.
. 317,	. 91,
. 322,	. 90. 105. 107. 129.
. 324, f.	. 501.
. 326, f.	. 15.
. 342,	. 450. *) 452.
. 343,	. 450. *) 451.
. 344,	. 450. f.
. 345,	. 452.
. 348,	. 334.
. 1 A 365, f.	. 525.
. 366,	. 674.
. 1 A. 369,	. 856.
. . . 371,	. 857.
. . . 372,	. 857.
. 370,	. 620.
. 371,	. 621. 623.
. 372, ff.	. 626.
. 374,	. 628.
. 376,	. 517.
. 1 A. 379,	. 633.
. . . 380,	. 633.
. . . 381, f.	. 443.
. . . 383,	. 526.
. 387,	. 724.
. 388,	. 72 .
. 391,	. 726. f.
. 395,	. 726.
. 397, f.	. 506.
. 399,	. 505. f.
. 400,	. 727.
. 401,	. 128.
. 409,	. 507.
. 410,	. 509.
. 412,	. 510.
. 416, ff.	. 510.

C.	W.
. 418, f.	. 511.
. 419,	. 511.
. 420, f.	. 512.
. 421,	. 512. f.
. 423,	. 513.
. 424, ff.	. 514.
. 425,	. 493.
. 443,	. 416.
. 446, f.	. 399. f. 416.
. 447,	. 402. 443.
. 448,	. 416.
. 451,	. 289.
. 454, *)	. 261.
. 458,	. 849.
. 459,	. 775. 793. 848.
. 466,	. 773.
. 467, f.	. 775.
. 470,	. 351.
. 494,	. 630.
. 496,	. 760.
. 497,	. 761.
. 498,	. 761.
. 499,	. 630. 762.
. 500, ff.	. 632. 763.
. 502, f.	. 763.
. 503, f.	. 764.
. 530,	. 461. 465.
. 531, ff.	. 462. 464. 467.
. 533,	. 468.
. 534,	. 469.
. 535,	. 470.
. 538,	. 714.
. 539,	. 713. 715.
. 548, f.	. 850.
. 550,	. 850.
. 551, f.	. 776.
. 552,	. 785.
. 553, f.	. 785. ff.
. 554,	. 791.
. 562,	. 214.
. 566, f.	. 216.
. 567,	. 217.
. 568,	. 216.
. 572,	. 412.
. 574,	. 216.
. 577,	. 216.
. 578,	. 217.
. 579,	. 300.
. 580,	. 215.
. 581,	. 217.
. 594,	. 448.
. 606,	. 58. f.
. 607,	. 59. 345.
. 608, f.	. 60. 346.
. 609,	. 344.
. 611,	. 444.
. 612,	. 445.
. 613, f.	. 445.
. 614,	. 446.
. 615,	. 446.
. 616, f.	. 446.
. 617, f.	. 447.
. 624, *)	. 334.
. 660,	. 361. f.
. 661,	. 673. 676.
. 665,	. 598. f.
. 682,	. 400.
. 694,	. 167. 170. f. 173.
. 700,	. 728.
. 708,	. 710.
. 711, f.	. 402.
. 718, ff.	. 602.
. 736,	. 305.
. 740,	. 134.
. 741,	. 302.
. 742, f.	. 131. 574. 736.
. 745,	. 139.
. 752,	. 151.
. 759,	. 155.
. 765,	. 304.
. 766, f.	. 635.
. 767, f.	. 635.
. 769, f.	. 636.
. 775,	. 636.
. 782,	. 636.
. 783,	. 637.
. 786,	. 637.
. 788,	. 637.
. 790, f.	. 637.
. 791, f.	. 638.
. 819,	. 451. b.

C.	W.
. 828,	. 687.
. 829, f.	. 251.
. 830,	. 421. 515.
. 834,	. 687.
. 836,	. 357. 360.
. 840,	. 174.
. 850,	. 202. 204.
. 865,	. 572.
. 866, f.	. 573. 576.
. 867,	. 576.
. 868,	. 352.
. 869,	. 360.
. 870, ff.	. 263.*) f. 273.*)
. 871,	. 275.
. 872,	. 264.
. 873,	. 278. f. 401.
. 874,	. 278. 402. 593. 728.
. 875, f.	. 280. f.
. 886,	. 93. 282. 594.
. 877,	. 283.
. 878, f.	. 284.
. 880,	. 285.
. 881,	. 286. 617.
. 882,	. 15. 288.
. 883, f.	. 289.
. 884,	. 292.

E.	W.
. 15, ff.	. 707.
. 16, f.	. 708.
. 17,	. 867.
. 24,	. 854.
. 31, f.	. 792.
. 32,	. 778.
. 33,	. 793.
. 57,	. 37.
. 66,	. 807.

F.	W.
. 45,	. 456.
. 47,	. 456.
. 59,	. 406.
. 83, f.	. 502.
. 91,	. 502.
. 94,	. 502.

F.	W.
. 131, ff.	. 228. f.
. 135,	. 230.
. 136,	. 230.
. 137,	. 230.
. 138, ff.	. 231.
. 153,	. 351.
. 154, *)	. 350. f.
. 164,	. 287.

G.	W.
. V. 1, ff.	. 266. 577. 594.
. . 3, ff.	. 279. 353. 581.
. . 5, f.	. 354.
. . 6,	. 357.
. . 7,	. 355. f.
. . 14,	. 243.
. 4,	. 488. 493.
. 8,	. 527. f.
. 9,	. 528.
. 10, f.	. 529.
. 13,	. 4. 530.
. 14,	. 4. 530.
. 15,	. 174. 530.
. 17,	. 530.
. 23,	. 243. 580.
. 25,	. 533.
. 29,	. 383.
. 30, f.	. 580. 657.
. 31,	. 355.
. 32, f.	. 356.
. 35,	. 263. 562.
. 44, *)	. 687.
. 50,	. 452. b.
. 63,	. 313.
. 64,	. 711.
. 65,	. 523. *) 524.
. 67, f.	. 560.
. 75, f.	. 338.
. 7[illegible],	. 532
. 77, f.	. 359. 701. f
. 84,	. 174.
. 86,	. 530. *)
. 102,	. 173.
. 124,	. 689.
. 125,	. 688.

K.	W.
. V. iii,	. 693.
. . v,	. 657.
. i,	. 40.
. vii, f.	. 279. 426. 594.
. x,	. 263.
. xi, f.	. 356.
. xv,	. 540.
. xvii,	. 540. f. 544. 557.
. xviii,	. 546.
. xxii,	. 521. 524. f.
. xxv,	. 174.
. xxvi,	. 174. 531.
. xxxiii,	. 201.
. xliv,	. 186, 422.
. xlv,	. 187. f.
. xlvi,	. 188.
. xlvii,	. 189. 543. 557.
. xlviii,	. 213.
. xlix,	. 543. 557. 561.
. li,	. 556. 560.
. lii,	. 190.
. 55,	. 191. f.
. 57,	. 49.
. 58,	. 192.
. 59,	. 193.
. 60, f.	. 194.
. 61, f.	. 185. 194.
. 67, f.	. 200.
. 68, ff.	. 201.
. 74,	. 422.
. 115,	. 378.
. 126,	. 378. 702.
. 144, f.	. 428.
. 155,	. 426.
. 156,	. 427.
. 158,	. 428.
. 161, f.	. 56.
. 176, f.	. 871.
. 177,	. 873.
. 232,	. 411.

L.	W.
. 1,	. 15.
. 2,	. 16.
. 3,	. 16.
. 4, f.	. 16. 19.
. 5,	. 16. 36.
. 6,	. 32.
. 8,	. 19.
. 9, f.	. 19. f.
. 12,	. 35. f.
. 13,	. 36.
. 14, f.	. 32. f.
. 15,	. 34. f.
. 25,	. 174.
. 40, f.	. 517.
. 41, f.	. 518.
. 43, f.	. 518. f.
. 44,	. 519.
. 75,	. 462.
. 76,	. 438.
. 85,	. 247. 249.
. 86,	. 249. 252. 256.
. 87, f.	. 250. 256. 258.
. 88, f.	. 250. 254. 258.
. 89,	. 250. f. 255. 259.
. 90,	. 250. f. 255.
. 91,	. 251.
. 99,	. 202.
. 100, f.	. 203. f.
. 137,	. 684.
. 144,	. 107.
. 145,	. 90.
. 156,	. 108.
. 157,	. 109.
. 160, f.	. 10. 736. 858.
. 169,	. 324.
. 170,	. 325,
. 173,	. 31. 683.
. 182,	. 462.
. 183.	. 482.
. 184,	. 483.
. 189,	. 109.
. 203, f.	. 469.
. 209,	. 720. 723.
. 210,	. 506.
. 211,	. 508.
. 215,	. 305.
. 216,	. 306.
. 219, f.	. 155.

L.	W.
. 228, f.	. 303.
. 229, f.	. 302. 305.
. 230,	. 298. 303.
. 231,	. 297. 300. f. 304.
M. I.	**W.**
. 10,	. 264.
. 13,	. 685.
. 14,	. 133.
. 15,	. 134.
. 19,	. 425.
. 20,	. 266.
. 52,	. 770. f.
. 53,	. 772.
. 81,	. 18.
. 82,	. 19.
. 83,	. 19.
. 89,	. 22.
. 90,	. 22.
. 91,	. 22.
. 99,	. 25. 27.
. 100.	. 28.
. 101,	. 28.
. 102,	. 28.
. 103,	. 28.
. 185,	. 29.
. 186,	. 30.
. 187,	. 30.
. 189,	. 31.
. 201,	. 738. 862.
. 205,	. 332.
. 207,	. 441.
. 221,	. 31.
. 232,	. 166.
. 235,	. 163.
. 251,	. 862.
. 252,	. 862.
. 253,	. 865.
. 254,	. 866.
. 255,	. 866.
. 311,	. 393.
. 316,	. 317.
. 317,	. 318.
. 318,	. 334.
. 319,	. 337.
. 320,	. 338.

M. I.	W.
. 331,	. 39.
. 332,	. 341.
. 334,	. 320.
. 335,	. 322. 342.
. 351,	. 448.
. 355,	. 449.
. 356,	. 451.
. 366,	. 37. 501.
. 382,	. 45[illegible].
. 383,	. 451.
. 384,	. 452.
. 392,	. 577.
. 418.	. 619.
. 419,	. 620.
. 420,	. 623.
. 421,	. 626.
. 422,	. 628.
. 436,	. 726.
. 447, I.	. 506.
. 448,	. 506.
. 462,	. 507.
. 463,	. 507.
. 464,	. 507.
. 46[illegible],	. 509.
. 466,	. 510,
. 468,	. 510.
. 469,	. 511.
. 470,	. 511.
. 471,	. 512.
. 472,	. 512.
. 473,	. 513.
. 474,	. 513.
. 475,	. 514.
. 495,	. 416.
. 500,	. 416.
. 507,	. 630.
. 513,	. 849.
. 517,	. 848.
. 519,	. 630.
. 526,	. 773.
. 528,	. 775.
. 530,	. 630.
. 540,	. 631.
. 559,	. 630.
. 564,	. 760.
. 565,	. 760.

M. I.	W.	
. 566.	. 760.	
. 567.	. 761.	
. 568.	. 761.	
. 569.	. 762.	
. 570.	. 630.	
. 571,	. 632.	
. 572,	. 763.	
. 573,	. 763.	
. 574,	. 764.	
. 609,	. 465.	
. 610,	. 404.	
. 611,	. 407.	
. 612,	. 467.	
. 613,	. 468.	
. 614,	. 469.	
. 615,	. 470.	
. 618,	. 714.	
. 619,	. 714.	
. 637,	. 776.	
. 638,	. 785.	
. 640,	. 787.	
. 641,	. 785.	
. 650,	. 214.	
. 653,	. 216.	
. 654,	. 47.	
. 655,	. 216.	
. 662,	. 216.	
. 666.	. 216.	
. 667,	. 217.	
. 702,	. 345.	
. 704,	. 346.	
. 705,	. 346.	
. 706,	. 344.	
. 708,	. 444.	
. 709,	. 445.	
. 710,	. 445.	
. 711,	. 445.	633.
. 712,	. 446.	
. 714,	. 446.	
. 715,	. 446.	
. 716,	. 446.	
. 717,	. 447.	
. 718,	. 634.	
. 780,	. 599.	
. 818,	. 170.	
. 819,	. 171.	

M. I.	W.	
. 820,	. 173.	
. 859,	. 302.	
. 862,	. 131.	
. 865,	. 139.	
. 876,	. 155.	
. 883,	. 635.	
. 885,	. 635.	
. 889,	. 636.	
. 895,	. 636.	
. 902,	. 636.	
. 903,	. 636.	
. 904,	. 637.	
. 907,	. 637.	
. 910,	. 637.	
. 912,	. 637.	
. 913,	. 638.	
. 972,	. 174.	
. 987,	. 204.	
. 1009,	. 576.	
. 1010,	. 576.	
. 1011,	. 352.	
. 1016,	. 263.	*)
. 1017,	. 279,	
. 1021,	. 280.	
. 1022,	. 281.	
. 1023,	. 282.	
. 1024,	. 283.	
. 1025,	. 284.	
. 1026,	. 284.	
. 1028,	. 285.	
. 1029,	. 285.	
. 1030,	. 286.	
. 1031,	. 15.	288.
. 1032,	. 289.	
. 1033,	. 292.	

M. II.	W.
. 1,	. 577.
. 4,	. 581.
. 5,	. 279.
. 6,	. 354.
. 7,	. 354.
. 8,	. 355.
. 9,	. 356,
. 19,	. 493.
. 22,	. 527.

M. II.		W.	
. 23,		. 528.	
. 24,		. 528.	
. 25,		. 529.	
. 26,		. 531.	
. 27,		. 529.	
. 28,		. 530.	
. 30,		. 531.	
. 31,		. 531.	
. 36,		. 580.	
. 37,		. 533.	
. 38,		. 533.	
. 42,		. 580.	
. 43,		. 580.	
. 44,		. 355.	
. 45,		. 356.	
. 46,		. 356.	
. 84,		. 524.	
. 102,		. 532.	
. 105,		. 702.	
. 106,		. 35[illegible].	
. 163,		. 346.	
. 164,		. 347.	
. 166,		. 347.	
. 221,		. 408.	
. 222,		. 408.	
. 223,		. 409.	
. 224,		. 409.	
. 242,		. 869.	
. 245,	ff.	. 227.	
. 278,		. 532.	
. 288,		. 522.	
. 290,		. 524.	
. 301,		. 184.	
. 339,		. 670.	
. 350,		. 671.	
. 351,		. 671.	
. 352,		. 673.	
. 354,		. 675.	
. 368,		. 306.	
. 369,		. 294.	
. 370,		. 295.	
. 379,		. 297.	
. 385,		. 688.	f.
. 394,		. 689.	
. 395,		. 690.	
. 396,		. 691.	

M. II.		W.	
. 397,		. 691.	
. 398,		. 692.	
. 418,	*)	. 709.	
. 429,		. 739.	
. 515,		. 433.	
. 516,		. 436.	
. 517,		. 437.	
. 569,		. 48.	
. 645,		. 244.	
. 652,		. 220.	
. 713,	f.	. 45.	613.
. 714,		. 614.	
. 715,	b.	. 46.	54.
. 720,		. 381.	
. 721,		. 54.	
. 725,		. 382.	
. 809,		. 488.	
. 810,		. 488.	
. 811,		. 489.	
. 812,		. 490.	
. 813,		. 489.	
. 814,		. 490.	
. 815,		. 491.	
. 816,		. 491.	
. 817,		. 492.	
. 818,		. 493.	
. 821,		. 169.	
. 825,		. 704.	
. 763,		. 602.	
. 864,		. 601.	
. 865,		. 602.	
. 866,		. 602.	
. 867,		. 603.	
. 868,		. 604.	
. 869,		. 604.	
. 870,		. 605.	
. 871,		. 606.	
. 872,		. 607.	
. 873,		. 608.	
. 906,		. 454.	
. 932,		. 599.	
. 933.		. 599.	
. 934,		. 600.	
. 935,		. 608.	
. 936,		. 609.	
. 938,		. 609.	

M. II.	W.
. 939,	. 609.
. 940,	. 610.
. 941,	. 611.
. 942,	. 611.
. 958,	. 370.
. 959,	. 371.
. 960,	. 371.
. 961,	. 372.
. 962,	. 373.
. 963,	. 374.
. 964,	. 373.
. 965,	. 374.
. 966,	. 375.
. 967,	. 376,
. 968,	. 376.
. 969,	. 377.
. 970,	. 377.
. 971,	. 77.
. 982,	. 211.
. 995,	. 414.

N.	W.
. I,	. 423
. III,	. 400.
. IV, f.	. 400. 418. 424. 591.
. V,	. 157. 424.
. VI,	. 157. 417. 424. f.
. VII, f.	. 130. 425. 573.
. VIII,	. 93. 156.
. IX,	. 157. f. 280. 336.
. X, f.	. 158. 593.
. XI,	. 426. 727.
. XIII,	. 93. 274.
. XV,	. 159.
. XVIII,	. 93.
. XX,	. 589.
. XXI,	. 176. 569.
. XXIII,	. 855.
. 1,	. 836.
. 2, f.	. 126. 837.
. 5,	. 501.
. 32,	. 94. f. 177.
. 35,	. 95.
. 38,	. 96.

N.	W.
. 39,	. 96. f.
. 40,	. 47. 103.
. 45. f.	. 788.
. 47, ff.	. 789.
. 49, ff.	. 790.
. 56,	. 130.
. 57,	. 130.
. 82, f.	. 828.
. 84, f.	. 831.
. 105,	. 832.
. 106,	. 111. 177.
. 108,	. 113.
. 109,	. 114.
. 112, f.	. 72.
. 113, f.	. 115.
. 114, f.	. 116.
. 117, ff.	. 119.
. 138,	. 126. 317.
. 154, ff.	. 833.
. 156, ff.	. 834.
. 157, f.	. 834.

P.	W.
. 3,	. 346.
. 4,	. 346. f. 453. b.
. 5, f.	. 347.
. 7,	. 347.
. 16, *)	. 42.
. 17, *)	. 44.
. 21, *)	. 534.
. 22, *)	. 667. 674. 676.
. 35,	. 452.
. 39,	. 716.
. 73,	. 449.
. 74,	. 408.
. 75, f.	. 393. 408. f.
. 77,	. 409.
. 78, f.	. 689.
. 85,	. 453. b.
. 98, f.	. 451. b. 869.
. 111,	. 174.
. 116,	. 538.
. 123,	. 174.
. 124, f.	. 768.
. 125, f.	. 273.
. 131,	. 515.

P.	W.
. 133,	. 516.
. 135,	. 3.
. 140,	. 452. b.
. 143.	. 532.
. 147,	. 5.
. 151,	. 531.
. 155,	. 521.
. 156, f.	. 522. 524.
. 157,	. 528.
. 172,	. 182.
. 173,	. 182. 184.
. 196,	. 695.
. 207,	. 453. b.
. 216,	. 675.
. 219, f.	. 669.
. 220, ff.	. 668. 670.
. 221,	. 716.
. 234,	. 695.
. 238, f.	. 671.
. 239,	. 673.
. 241,	. 675.
. 252,	. 594.
. 269, f.	. 293. f. 306.
. 271, f.	. 295.
. 285, ff.	. 297.

Pr.	W.
. 3,	. 717.
. 4,	. 274.
. 6,	. 717.
. 9,	. 719.
. 15, f.	. 718.
. 16, f.	. 719.
. 20, ff.	. 719.
. 23. f.	. 264.
. 24,	. 593. 727.
. 27, f.	. 133. 758.
. 28,	. 134.
. 36,	. 266.
. 53, f.	. 792.
. 54, ff.	. 793.
. 55,	. 800.
. 56, ff.	. 807 809.
. 58,	. 811. f.
. 59, ff.	. 820.
. 62, f.	. 821.
. 71,	. 393,
. 73,	. 393.
. 74,	. 393.
. 75,	. 394.
. 91, f.	. 739.
. 107,	. 452.
. 110,	. 394.
. 111,	. 395. 401.
. 112,	. 395.
. 113,	. 396.
. 119,	. 350.
. 122,	. 510.
. 123,	. 91. 682.
. 125,	. 412.
. 133.	. 448.
. 185, f.	. 76.
. 197,	. 33.

R.	W.
. v, ff.	. 365.
. ix, ff.	. 370.
. 3,	. 228.
. 4, f.	. 228. 230.
. 5, f.	. 218. 228.
. 6, ff.	. 403.
. 7,	. 173. 192.*) 73.
. 8,	. 403.
. 9, *) f.	. 659.
. 10, *)	. 660.
. 11, *)	. 661. 663.
. 12, f.	. 218.
. 16,	. 181.
. 19,	. 691. *) f.
. 23, f.	. 221. f.
. 26, f.	. 219.
. 58, *)	. 678. 680.
. 73,	. 212.
. 117,	. 455.
. 118,	. 502.
. 120,	. 411.
. 127,	. 424.
. 128,	. 429. f.
. 131,	. 428.
. 134, f.	. 430.
. 152,	. 703.
. 156,	. 502.

R.	W.
. 231,	. 768.
. 232,	. 768.
. 247,	. 455.
. 266,	. 406.
. 281,	. 410.
. 295,	. 456. f.

S.	W.
. 72,	. 813.
. 73, f.	. 816.
. 74, ff.	. 818.
. 76, f.	. 819.
. 77, f.	. 809. ff.
. 79, f.	. 812. 814.

S. I.	W.
. 303, f.	. 307.

S. II.	W.
. 62, ff.	. 461. 472. 474. 476.
. 67, ff.	. 478.
. 69, f.	. 479.
. 70. f.	. 479.
. 71, f.	. 480.
. 72,	. 55.
. 75,	. 44.
. . 95, f.	. 481.
. 96,	. 481.
. 113,	. 685.
. 114, ff.	. 252.f.257.259.
. 115,	. 254.
. 131,	. 446.
. 167, f.	. 50.
. 168, f.	. 335.
. 169, f.	. 336.
. 175,	. 443.
. 183,	. 463.
. 387,	. 129.
. 468, ff.	. 275.
. 471, ff.	. 275.

S. III.	W.
. §. 1, *)	. 151.
. . 3,	. 448.
. . 8,	. 272. 278. 280.

S. III.	W.
. 65, ff.	. 742.
. 67,	. 232.
. 68,	. 232. f.
. 69, ff.	. 234.
. 71, ff.	. 745.
. 75, ff.	. 747.
. 76, *)	. 418.
. 78, ff.	. 748.
. 80, ff.	. 750.
. 83, ff.	. 751.
. 86, ff.	. 752. ff.
. 88, f.	. 755.
. 89, f.	. 755.
. 133, f.	. 223.
. 135, f.	. 223.
. 136, f.	. 224.
. 137,	. 224.
. 143, f.	. 225.
. 150, ff.	. 226.
. 153, ff.	. 227.
. 157, ff.	. 227.
. 161, f.	. 318.
. 278,	. 494.
. 280, f.	. 495.
. 281, f.	. 497.
. 282, ff.	. 498.
. 234,	. 499.
. 290.	. 499,
. 292, f.	. 205.
. 294,	. 499,
. 295,	. 455.
. 339,	. 279. 594.
. 345, ff.	. 420.
. 347, f.	. 756.
. 348, f.	. 234.
. 349, f.	. 235.
. 350,	. 235. 756.
. 351,	. 756.
. 352,	. 236. 757.
. 356, ff.	. 238.
. 358,	. 492. *)
. 362, ff.	. 238
. 364,	. 239.
. 368, f.	. 240.
. 370, ff.	. 241.
. 374, f.	. 242.

S III.	W.
. 375, f.	. 242. 742.
. 419, ff.	. 693. f.
. 425, ff.	. 694.
. 432, ff.	. 697.
. 446, ff.	. 697.
. 448,	. 698.
. 460, ff.	. 700.
. 479, ff.	. 700.
. 483, ff.	. 701.
. 504, *)	. 404.
. 546, f.	. 242.
. 548,	. 233. *) 744.
. 549,	. 233.
. 551,	. 239. *)
. 552, f.	. 237.
. 558,	. 239. *)
. 564, f.	. 489.
. 566,	. 494.

S. IV.	W.
. 3, f.	. 582.
. 5, f.	. 584.
. 7, f.	. 585.
. 9, ff.	. 585.
. 11, f.	. 586.
. 12, ff.	. 586. ff.
. 13, *)	. 677.
. 15, ff.	. 675.
. 18, ff.	. 589.

T.	W.
. III,	. 263. 578.
. IV, *)	. 578.
. V,	. 356.
. 3,	. 532.
. 6,	. 334.
. 20, f.	. 542.
. 26, f.	. 562.
. 28, ff.	. 545.
. 35, ff.	. 44. 564. f.
. 36,	. 566.
. 39,	. 5.
. 41,	. 6. 567.
. 45,	. 546.
. 46,	. 532.
. 48,	. 542.
. 54,	. 568.
. 55,	. 542.
. 56,	. 301.
. 57,	. 299. 302.
. 63, f.	. 550.
. 64,	. 541. 551.
. 65,	. 212. f. 552.
. 66,	. 555. 558.
. 67,	. 406. 555.
. 68, f.	. 555. f.
. 72,	. 562.
. 73,	. 553.
. 79,	. 45.
. 85,	. 213. 553.
. 91, *)	. 542. 564.
. 92,	. 3.
. 96,	. 566.
. 106, f.	. 559.
. 108, f.	. 559.
. 110,	. 421.
. 113,	. 561.
. 114,	. 561.
. 116, f.	. 392. 547. 557. 560.
. 117, f.	. 549.
. 118,	. 3. f. 547.
. 119,	. 329. 546. 557. 560. 570.
. 120, f.	. 309. 571.
. 122,	. 572.
. 129, f.	. 312. f.
. 133, f.	. 311. 732.
. 134,	. 733.
. 140,	. 524.
. 145, f.	. 390.
. 146,	. 391.
. 158,	. 572.
. 159,	. 247.
. 164, f.	. 297. 300. f. 305.
. 165,	. 203.
. 166,	. 300. f.
. 171,	. 531.
. 181,	. 559.
. 213,	. 532.

U.	W.
. v,	. 688.
. vi,	. 274.
. viii,	. 37.
. xi,	. 415. 577.
. xii,	. 333. 355. 441. 447. 689.
. xiii, f.	. 690. f.
. xiv, f.	. 690. f.
. xv,	. 692.
. xvi,	. 355.
. xxi,	. 415. 707.
. xxix,	. 709.
. xlii,	. 739.
. xliii,	. 40.
. 13,	. 314.
. 56, f.	. 433.
. 57, ff.	. 436.
. 59, ff.	. 437.
. 100,	. 389.
. 102,	. 48.
. 104,	. 49.
. 116,	. 1.
. 126,	. 309.
. 127,	. 310.
. 138, f.	. 389.
. 139,	. 390.
. 157,	. 128.
. 158,	. 244. f.
. 159,	. 245.
. 160,	. 246.
. 163,	. 220.
. 180,	. 516.
. 185,	. 390.
. 201,	. 56.
. 202,	. 56.
. 205,	. 633.
. 207, f.	. 46. 52.
. 208, ff.	. 53.
. 209,	. 46.
. 210,	. 54.
. 211,	. 379.
. 215,	. 634.
. 220,	. 381.
. 222,	. 54.
. 224,	. 382.
. 225, f.	. 382.
. 263,	. 383.
. 267, f.	. 400.
. 290,	. 713.
. 291,	. 488.
. 292, f.	. 488.
. 293, f.	. 489.
. 294.	. 490.
. 295, f.	. 489. 491.
. 296,	. 491.
. 297,	. 492.
. 298,	. 493.
. 300,	. 169.
. 304, f.	. 704. 706.
. 308,	. 401.
. 322,	. 856.
. 324, f.	. 181.
. 330,	. 867.
. 333, f.	. 602.
. 334,	. 601.
. 335,	. 602.
. 336,	. 603.
. 337,	. 604.
. 339,	. 604.
. 340, ff.	. 606.
. 342, f.	. 607.
. 346,	. 184.
. 373,	. 504.
. 375,	. 454. 686.
. 377,	. 310.
. 385, *)	. 418.
. 397,	. 401.
. 400, f.	. 599. f.
. 401, f.	. 600.
. 402, f.	. 609.
. 404, f.	. 609.
. 405,	. 505.
. 406, ff.	. 610.
. 407, ff.	. 611. 613.
. 409,	. 611.
. 410,	. 611.
. 420, f.	. 365.
. 425,	. 370.
. 426, f.	. 371.
. 427,	. 371.
. 429, ff.	. 372. 810.
. 431, f.	. 373.

U.	W.
. 432,	. 373.
. 433, f.	. 374.
. 434,	. 375.
. 435,	. 376.
. 436,	. 868.
. 438,	. 376.
. 439,	. 377.
. 440, ff.	. 377.
. 442,	. 77.
. 443,	. 672.
. 454, ff.	. 204. 211.
. 455,	. 205.
. 463,	. 205.
. 465,	. 270.
. 470,	. 414.
. 473,	. 415.
. 475,	. 632.
. 482,	. 611.

Z.	W.
. 71,	. 638.
. 76, ff.	. 357. 638. f. 650. f.
. 79, f.	. 651.
. 80, ff.	. 652.
. 82,	. 652.
. 83, f.	. 652.
. 87, ff.	. 653.
. 89, f.	. 654.
. 90, ff.	. 655.
. 94,	. 693.
. 95, f.	. 656.
. 96, f.	. 643.
. 98, ff.	. 645.
. 103.	. 645.
. 104, f.	. 645.
. 105, f.	. 646.
. 106, f.	. 646.
. 107,	. 647.
. 108, ff.	. 638. 649.
. 109,	. 541.560.641.*)
. 110, f.	. 649.

Anm. Da man ſich beim Abdruck dieſes Werkes bei dem Anfang jeder zweiten Abtheilung in der Angabe der Seitenzahlen nach der fortlaufenden Bogenzahl gerichtet hat, bei dieſem Bande aber die Signatur F f aus Verſehen doppelt genommen worden: ſo ſtehen im IV. Bande am Ende der erſten und Anfange der zweiten Abtheilung die Seitenzahlen von 449 bis 453 doppelt; die erſten fünf Seiten der zweiten Abtheilung ſind daher im Regiſter mit b bezeichnet. Dagegen fangen die Seitenzahlen der 2ten Abtheilung des 2ten Bandes mit der des vollen Bogens 513. ſtatt 507., und die der 2ten Abtheil. des 3ten Bandes mit 449. ſtatt 433. an.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Seite	Zeile		
283	14	v. o.	ſtatt B. lies C.
288	11	v. o.	— Materialiſt l. Naturaliſt.
289	11	v. u.	hinter M. I. fehlt 1032.
293	12	v. u.	vor 269 fehlt P.
318	15	v. o.	hinter M. I. fehlt 317.
394	14	v. o,	ſtatt 759. l. 75.
397	11	v. o.	ſtatt – l. =.
438	2	v. u.	vor 160 fehlt C.
447	1	v. u.	ſtatt ὀν τως l. ὀντως.
463	16	v. u.	hinter S. fehlt IV.
470	16	v. u.	conträren oder muſs unterſtrichen werden.
—	19	v. u.	conträren muſs unterſtrichen werden.
488	2	v. o.	ſt. I. l. II.
510			iſt das Pag. 410 zu leſen 510.
527	11	v. o.	ſt. καδικον l. καθηκον.
568			iſt das Pag. 563 zu leſen 568.
577	2	v. u.	ſt. I. l. II.
637	8	v. o.	ſt. 927 l. 907.
742	12	v. o.	ſt. T. l. S.
760	1	v. u.	ſt. M. I. 496. l. C. 496.
775 *)	1	v. o.	ſt. die l. d. i.
802	5	v, o.	ſt. 50. l. 59.
844 *)	3	v. u.	ſt. nur l. nun.

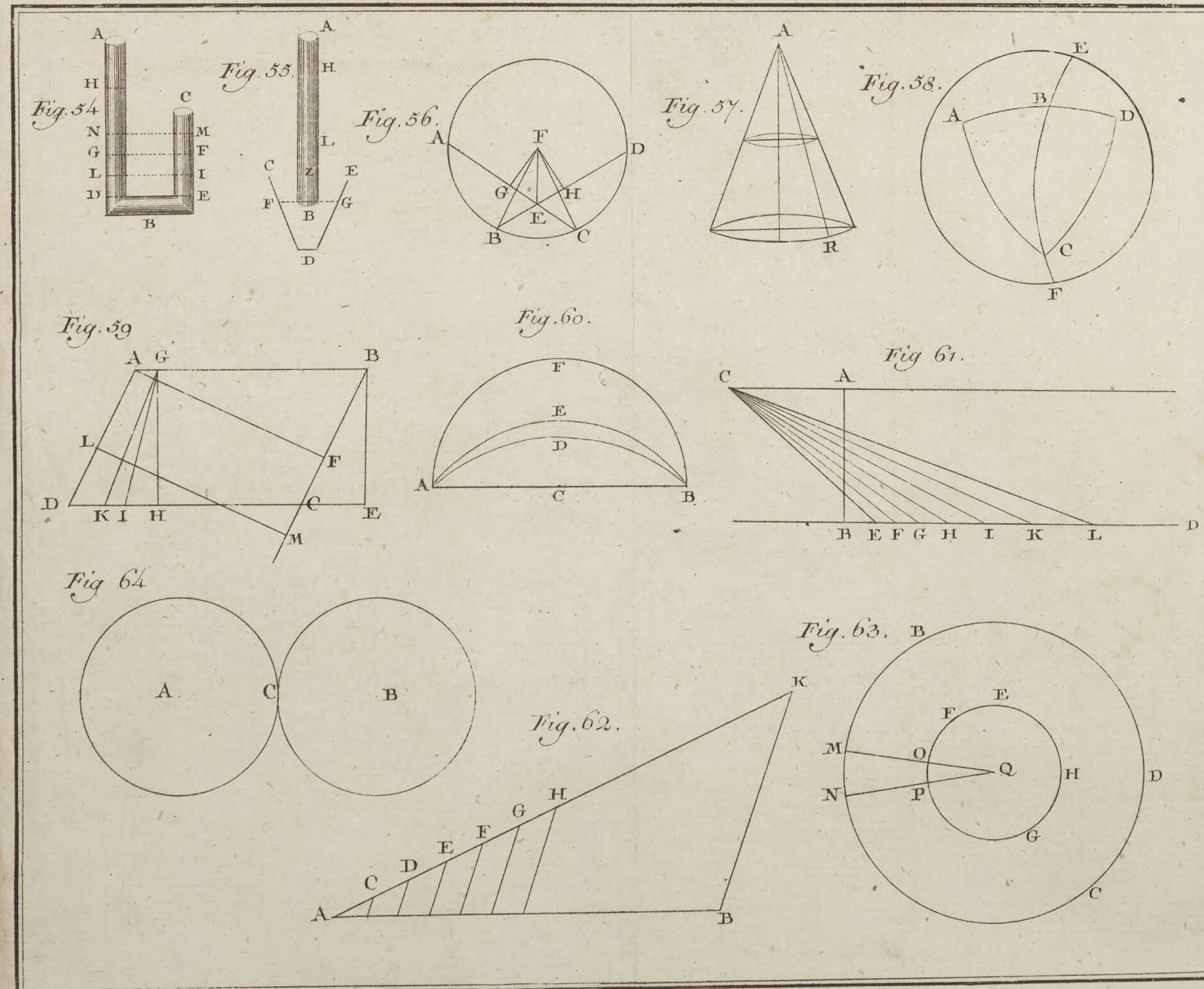


Fig. 54

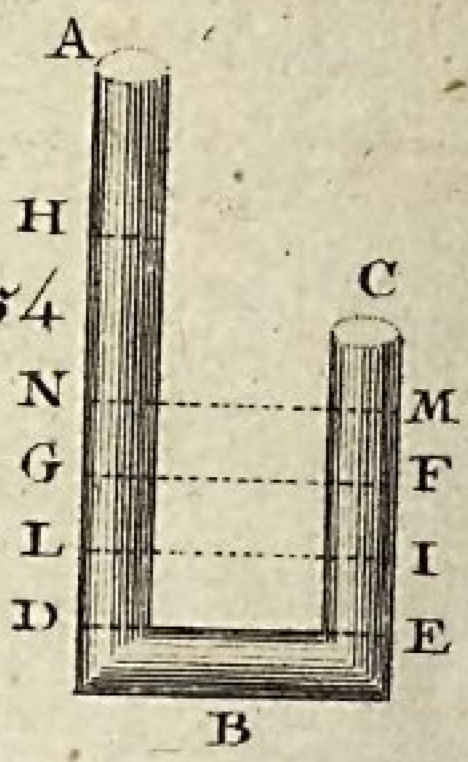


Fig. 55.

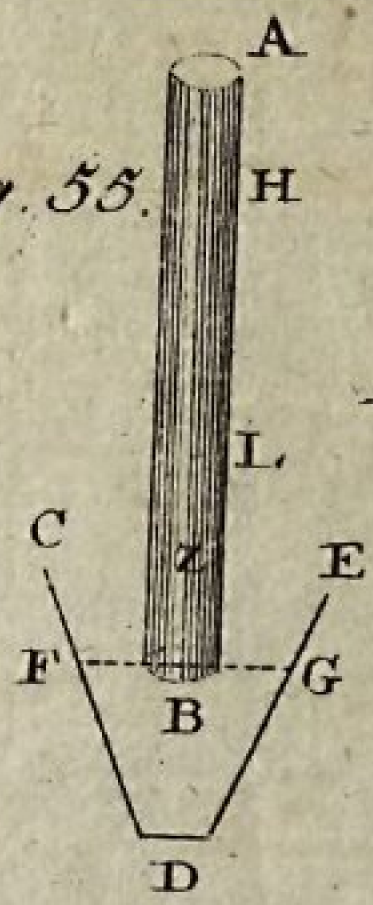


Fig. 56.

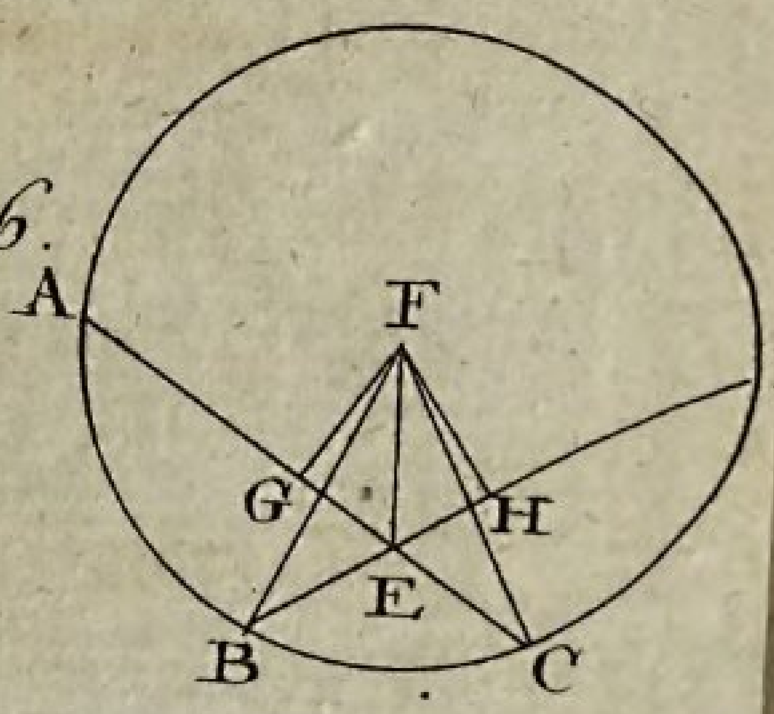


Fig. 59

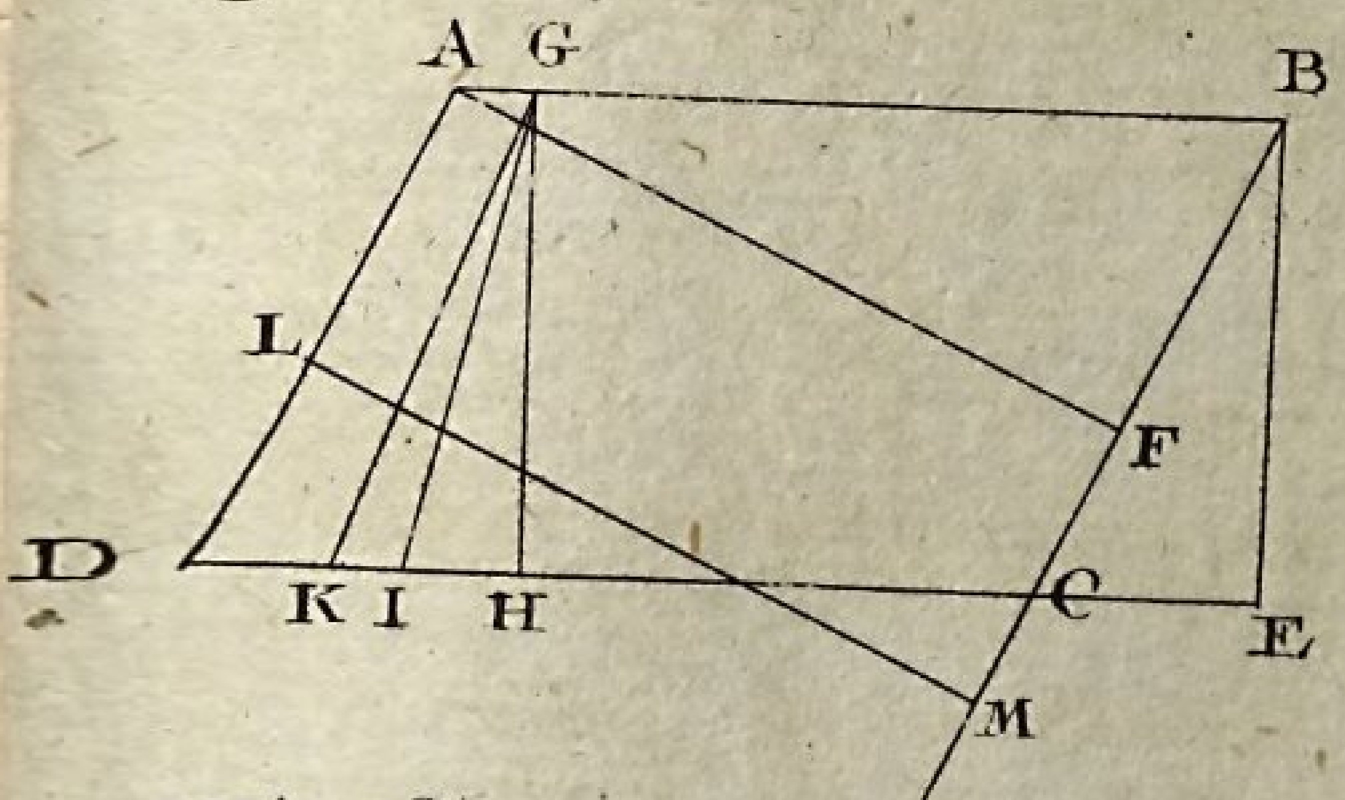


Fig. 60.

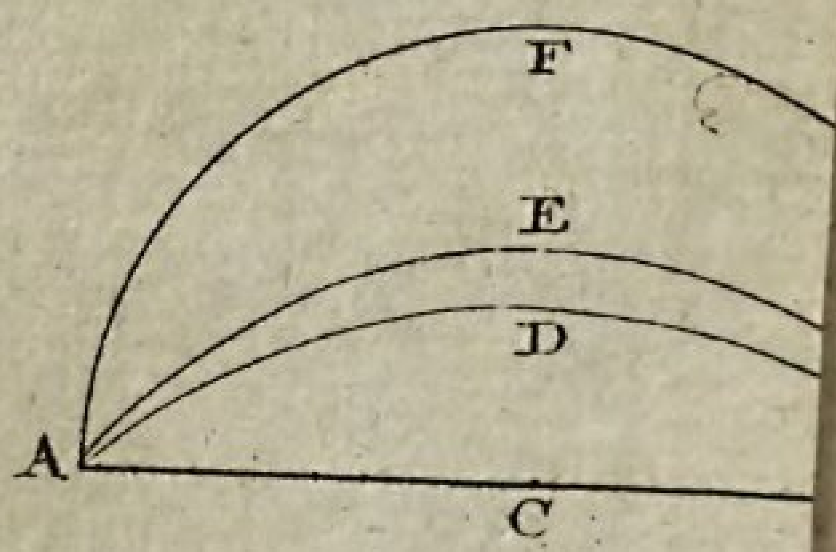


Fig 64

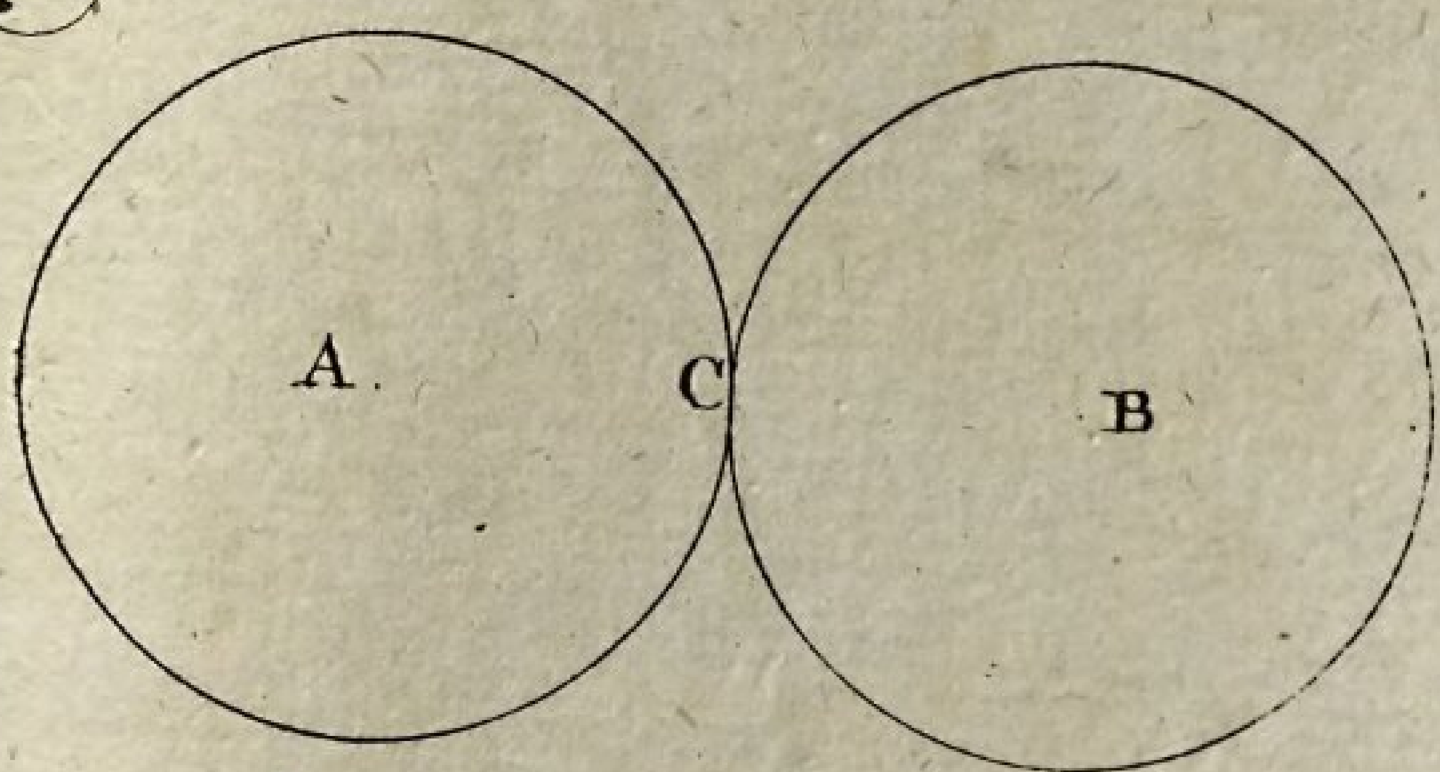
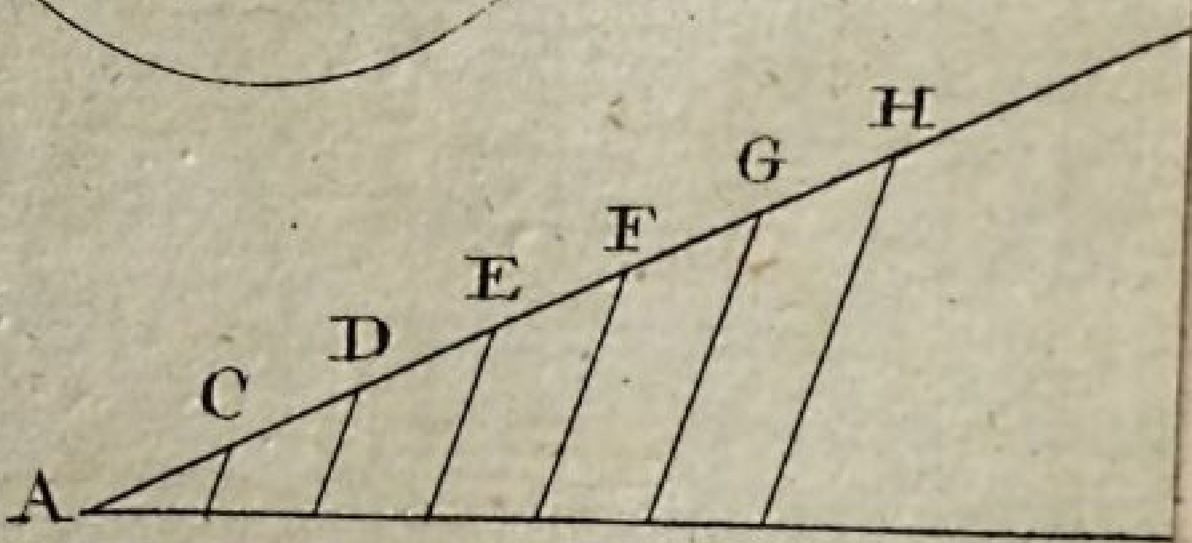


Fig. 62.



Friedrich Frommann's
Buchhändler in Jena
Neue Verlags-Bücher.

Vom May 1801 bis 1802.

Jubilate-Messe 1802.

Bernstein, I. G., über Verrenkungen und Beinbrüche. gr. 8. 2 Rthlr.

Campe, I. H., Robinson secundus. Tironum causa latinitate donatus a Ph. I. Lieberkühnio iterum recensitus et copiosiori indice instructus a L. Fr. Gedicke. Editio quarta correctior. 8. 14 Gr.

Heyms, M. I. G., vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute über alle Sonn- und Festtags-Evangelia des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. Siebente Auflage, verbessert und mit einer Vorrede begleitet, herausgegeben von L. Schlosser. 4. 1 Rthlr. 12 Gr.

Pränumerations-Preis 1 Rthlr.

Dessen, vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute über alle Sonn- und Festtags-Episteln des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. Nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers. Verbessert und mit einer Vorrede begleitet herausgegeben von Chr. K. Herzlieb. Dritte Auflage. 4. 1 Rthlr. 12 Gr.

Pränumerations-Preis 1 Rthlr.

Hufeland, Dr. Ch. W., System der Heilkunde. Ein Handbuch für akademische Vorlesungen und für den praktischen Gebrauch. Zweyter Band. Specielle Therapeutik. Erste Abtheilung. Fieber. Localentzündungen. gr. 8. 1 Rthlr.

Desselben Buchs, Erster Band. Allgemeine Therapeutik. Schlechte Ausgabe. gr. 8. 1 Rthlr. 4 Gr.

— — Zweyter Band. Erste Abtheilung. Schlechte Ausgabe. gr. 8. 14 Gr.

Schatter, M. G. H., Predigten über die Episteln der Sonntage und Feste eines ganzen Jahres. 2 Bde. gr. 8. 3 Rthlr.

Pränumerations-Preis 2 Rthlr. 6 Gr.

Der zweyte Theil wird nachgeliefert.

Friedrich Frommann's

Buchhändler in Jena

Neue Verlags - Bücher.

Vom May 1801 bis 1802.

Jubilate - Messe 1802.

Bernstein, I. G., über Verrenkungen und Beinbrüche. gr. 8. 2 Rthlr.

Campe, I. H., Robinson secundus. Tironum causa latinitate donatus a Ph. I. Lieberkühnio iterum recensitus et copiosiori indice instructus a L. Fr. Gedicke. Editio quarta correctior. 8. 14 Gr.

Heyms, M. I. G., vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute über alle Sonn- und Festtags-Evangelia des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. Siebente Auflage, verbessert und mit einer Vorrede begleitet, herausgegeben von L. Schlosser. 4. 1 Rthlr. 12 Gr.

Pränumerations-Preis 1 Rthlr.

Dessen, vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute über alle Sonn- und Festtags-Episteln des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. Nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers. Verbessert und mit einer Vorrede begleitet herausgegeben von Chr. K. Herzlieb. Dritte Auflage. 4. 1 Rthlr. 12 Gr.

Pränumerations-Preis 1 Rthlr.

Hufeland, Dr. Ch. W., System der Heilkunde. Ein Handbuch für akademische Vorlesungen und für den praktischen Gebrauch. Zweyter Band. Specielle Therapeutik. Erste Abtheilung. Fieber. Localentzündungen. gr. 8. 1 Rthlr.

Desselben Buchs, Erster Band. Allgemeine Therapeutik. Schlechte Ausgabe. gr. 8. 1 Rthlr. 4 Gr.

— — Zweyter Band. Erste Abtheilung. Schlechte Ausgabe. gr. 8. 14 Gr.

Schatter, M. G. H., Predigten über die Episteln der Sonntage und Feste eines ganzen Jahres. 2 Bde. gr. 8. 3 Rthlr.

Pränumerations-Preis 2 Rthlr. 6 Gr.

Der zweyte Theil wird nachgeliefert.

Schlosser, L., kurze Betrachtungen über die Evangelien eines ganzen Jahres; zum Gebrauch der häuslichen Andacht für Landleute, besonders aber zum Vorlesen in den Sonn- und Festtags-Betstunden für Schullehrer auf Filialdörfern. Nebst zwey Anhängen von Betrachtungen auf besondere Fälle und einigen Gebeten. 4. 1 Rthlr.

Pränumerations-Preis 19 Gr.

Schneiders, I. G., kleines Griechisch-Deutsches Handwörterbuch. Ein Auszug aus dessen grösserem Werke, nach und mit dem Rathe des Verfassers zum Besten der Anfänger ausgearbeitet von Fr. W. Riemer. Lexicons-Format. 4 Rthlr.

Pränumerations-Preis 3 Rthlr.

Die zweyte Abtheilung wird nachgeliefert.

Torquato Tasso befreites Jerusalem, übersetzt von J. D. Gries, 3r Thl. kl. 4. auf Velinpapier geglättet und geheftet 2 Rthlr. 12 Gr.

auf Schrbppr. und geheftet 1 Rthlr. 8 Gr.

— — 1r bis 3r Thl. auf Drkppr. ungeheftet 2 Rthlr. 18 Gr.

Der 4te Theil erscheint zur Michaelis-Messe.

Teller, Dr. W. A., neues Magazin für Prediger 10r B. 2s Stck. nebst einem alphabetischen Verzeichniſs des Inhalts des 5n bis 10ten Bandes. gr. 8. 18 Gr.

Unter der Presse sind und werden noch vor der Michaelis-Messe versandt:

Kilians, Dr., Entwurf eines Systems der gesammten Medicin. gr. 8.

Mellin, G. S. A., encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie u. s. w. 4r B. 2te Abthl. gr. 8.

Platons Werke übersetzt, geordnet und erklärt von Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher. Erster Band. gr. 8.

Ritter, J. W., Beyträge zur nähern Kenntniſs des Galvanismus und der Resultate seiner Untersuchung. 1r B. 3s 4s Stck. gr. 8.

Desselben Buchs 2r B. 2s Stck. gr. 8. geheftet.

Tieck, L., Kaiser Octavianus. Lustspiel in zwei Theilen. 8.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen Und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe Und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet
Bd.: 4

Züllichau [u.a.] (1801)

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.1-a(4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11759958-8
VD18 11052201-002